TAFSIR KONTEMPORER

Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat Al-Qur'an

Dr. Andi Rosa, M.A.

Dinas Pendidikan
Provinsi Banten

TAFSIR KONTEMPORER

Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat Al-Qur'an

Dr. Andi Rosa, M.A.

**Dinas Pendidikan
Provinsi Banten**

Prakata Penulis

ﷺ

بسم الله الرحمن الرحيم

Alhamdulillah dengan terselesaikannya buku daras ini, segala Puji syukur penulis lantunkan dari lubuk hati yang terdalam teruntuk Allah swt, sang pencipta alam semesta yang telah memerintahkan turunnya Al-Qur'an melalui malaikat Jibril *'alaihi al-salâm* kepada Muhammad *sallallâhu 'alaihi wasallam*. Kemudian salawat beserta salam penulis juga limpahkan teruntuk nabi Muhammad *sallallâhu 'alaihi wasallam,* sang penerima wahyu, berupa Al-Qur'an yang dapat menjadi pedoman di segala zaman bagi umat manusia dan orang yang bertakwa.

Buku daras mata kuliah "Tafsir Kontemporer" ini merupakan upaya awal dari penulis untuk mengampu mata kuliah dimaksud. Isi buku daras ini, terutama menjelaskan tentang berbagai metodologi penafsiran yang dilakukan para ulama kontemporer yang dimulai dari abad modern. Oleh karena itu, buku ini dapat bermanfaat juga bagi para ustadz sebagai pemerhati dan pengkaji tafsir Al-Qur'an secara umum di masyarakat. Sehingga mereka dapat mencontoh berbagai metode penafsiran dari para ulama dan pakar yang termaktub dalam buku ini. Penulisan buku ini pada awalnya dimulai karena penulis mendapat stimulan untuk mengampu Mata Kuliah: "Tafsir Kontemporer" di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah dari mulai kepemimpinan Prof. Dr. Fauzul Iman (masa bakti 2007-2011), hingga oleh Dekan sekarang Prof.Dr. H. Udi Mufrodi, Mawardi, Lc, MA beserta jajarannya yang telah memberikan tugas mata kuliah dimaksud, sehingga penulis merasa tergerak untuk menulis materi yang hendak disampaikan dalam perkuliahan di kelas. Juga kepada Prof. Dr. H. Syibli Syarjaya, LML, MM, selaku Rektor IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin Banten", yang telah memberikan motivasi dan berkenan memberikan Pengantar bagi buku daras ini, sebagai "Sekapur Sirih". Tentu saja penulis, mengucapkan terima kasih yang sebesar-sebesarnya atas amanah tugas dimaksud dan

segala amal kebaikan yang telah mereka berikan. *Jazâkumullâhu ahsan al-jazai.*

Selanjutnya penulis juga merasa masih banyak kekurangan dalam penulisan buku daras kali ini. Sebagaimana dalam ungkapan: *al-insân mahâlu al-khathâ' wa al-nisyân", "Tiada gading yang tak retak"* atau *"no bodies perfect".* Oleh karena itu, segala saran yang konstruktif, baik langsung atau lewat email, akan penulis terima dengan senang hati bagi penyempurnaan penulisan buku daras ini.

Serang, 28 Oktober 2011

AR

Daftar Isi

BAB I
PENDAHULUAN

Buku ini -secara sederhana yang merupakan pengantar mata kuliah "Tafsir Kontemporer"- hendak membahas tentang metodologi para pakar dalam menafsirkan Al-Qur'an yang dikaitkan dengan era modern dan kontemporer. Berkaitan dengan kualifikasi karya-karya tafsir kontemporer dimaksud, pada tulisan kali ini juga dipilah dan dibahas tentang beberapa karya tafsir kontemporer, sebagaimana yang akan dikemukakan. Namun sebelumnya akan diperkenalkan beberapa istilah terkait, diantaranya istilah "metodologi", "hakikat Al-Qur'an dan tafsir", "variable tafsir", penyebutan istilah " tafsir kontemporer", dan sebagainya.

A. Istilah Metodologi

Istilah metodologi (ilmu tentang metode) berasal dari Kata 'metode' yang berasal dari bahasa Yunani: *"methodos"* yang berarti: 'cara atau jalan'[1]. Kemudian dalam entri ensiklopedi dijelaskan: bahwa "metode" adalah: cara melakukan sesuatu atau cara mencapai pengetahuan. Dalam ilmu pengetahuan, cara tersebut ditetapkan dengan jelas dan tetap. Metode merupakan syarat mutlak bagi pengembangan dan keberhasilan ilmu pengetahuan. Suatu metode dikatakan obyektif dan benar, bila sesuai dengan pokok yang ditelaah/diteliti.[2]

Istilah: "tafsir" dalam bahasa Indonesia diartikan dengan "keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat Al-Qur'an".[3] Sedangkan dalam buku

---

[1] Fuad Hassan dan Koentjaraningrat; Beberapa asas Metodologi Ilmiah, dalam: *Metode-metode Penelitian masyarakat*, red. Koentjaraningrat, (Jakarta, Gramedia, 1977), h.16

[2] Tim Ensiklopedia; *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta, Ichtiar Baru-Van Hoeve, jilid 4, 1983), h..2230. Dalam ensiklopedi tersebut tertulis: "bahwa metode atau metoda adalah..." tetapi penulis disini hanya menuliskannya dengan: "bahwa metode adalah...". Hal ini dipilih, karena secara aktual, penggunaan istilah "metode" lebih banyak digunakan oleh kalangan akademisi dan masyarakat intelektual.

[3] Tim Penyusun; *Kamus Besar ....., Ibid.,* h. 882

"ilmu-ilmu Al-Qur'an" bahwa "tafsir" secara etimologis (Bahasa) adalah: penjelasan dan perincian (lihat: Q.S. al-Furqân/25: 33) dan ungkapan "tafsir" ini digunakan untuk menyingkap makna yang logis atau menyingkap makna yang masih tersembunyi.

Adapun definisi "tafsir" secara terminologis, menurut penulis adalah: "upaya mufassir untuk menjelaskan makna teks atau ayat Al-Qur'an yang mudah dipahami oleh pembaca atau audiens berdasarkan kemampuan dan kualitas pemahaman mufassir atas sisi internal ataupun sisi eksternal teks (ayat) yang dibacanya sehingga relevan dengan realita yang sedang atau akan dihadapi dan tidak menyalahi akan maksud dan tujuan utama Al-Qur'an". Cakupan istilah " Sisi internal " disini adalah: segala aspek atau ilmu yang terkait dengan sisi kebahasaan atau sisi literal suatu teks, seperti: *haqîqî-majâzî, muhkam-mutasyâbih, muthlaq-muqayyad, khash-'âm, mujmal-mufassar,* sedang "sisi eksternal" adalah: aspek yang melingkupi lahirnya suatu teks, seperti: *asbâb al-nuzûl, nâsikh-mansûkh, makiyyah-madaniyyah.*[4] Singkatnya, tafsir adalah upaya untuk menjelaskan makna Al-Qur'an, sesuai dengan karakter Al-Qur'an dan konteks kekinian. Dengan demikian, diperlukan pemahaman tentang definisi Al-Qur'an.

B. Hakikat Al-Qur'an

Menurut Imam Baidlawi, ~seorang ulama klasik~ Al-Qur`ân adalah *Kalam Lafzhi* Tuhan yang bersifat *hadîts* (baru) yang berupa lafal dan makna serta berasal dari *Kalam Nafsi* Tuhan yang bersifat *qadîm* (terdahulu dan inheren dari perbuatan Tuhan) yang tidak berupa lafal dan makna atau *immateri. Kalam Lafzhi* Tuhan merupakan konkretisasi dari *Kalam Nafsi* Tuhan yang bersifat abstrak, yang tidak bisa disentuh kecuali oleh makhluk

[4] Adapun contoh definisi Tafsir yang diungkapkan oleh para peneliti Al-Qur'an di zaman pertengahan Islam, seperti yang tulis oleh Imam Suyûthi, ketika menukil ucapan Abu Hayyan tentang tafsir Al-Qur'an: " ilmu yang membahas tentang tatacara mengucapkan *lafadz* Al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya, kandungan kebahasaannya ~ termasuk ilmu *tashrîf,* ilmu *bayân* dan ilmu *badî'*~ juga makna-maknanya, dan segala sesuatu yang melingkupi atau menyempurnakan suatu teks. Jalaluddin Al-Suyûthi (911 H); *al-Itqân: fî 'ulûm Al-Qur'ân,* (Dâr al-Fikr; Beirut), cet.3, 1951/1370, jilid. 2, h. 74

yang suci.[5] Juga pendapat Imam Abu Hanifah, bahwa Al-Qur`ân hanya bersifat *qadîm* dari segi makna, tidak pada lafalnya.[6] Atau jika dikaitkan dengan konsep ayat *muhkamât* menurut hemat peneliti bahwa Al-Qur`ân hanya bersifat *qadîm* pada makna-makna yang bersifat doktrin dan makna universalnya saja, juga tetap bernilai *qadîm* pada lafalnya.[7] Dengan demikian, dalam perspektif terakhir ini, dapat dinyatakan bahwa Al-Qur`ân yang bersifat *Kalam Nafsi* berada di Baitul Izzah (*al-samâ' al-duniya*), dan itu semuanya bermuatan makna *muhkamât* yang menjadi rujukan atau tempat kembalinya ayat-ayat *mutasyâbihât,* sedangkan Al-Qur`ân yang turun ke bumi dan diterima oleh Muhammad sebagai nabi terakhir, merupakan *kalam lafzhi*, yang bermuatan *Kalam Nafsi* karena mengandung tidak hanya ayat yang *mutasyâbihât* tetapi juga ayat atau makna-makna yang bersifat *muhkamât.*

Menurut Musthafâ al-Shâwî al-Juwainî, seorang peneliti tafsir Al-Qur`ân dari Mesir, bahwa Al-Qur`ân telah meletakan metodenya sendiri agar dapat dibaca sekaligus dipahami maknanya, dengan indikator yaitu: *Pertama*, terdapat teks Al-Qur`ân yang menyatakan sebagai berikut: "*...fa idza qara`ta al-Qur`ân fasta'idz billâhi mina al-syaithân al-rajîm".* Maka

---

[5] Imam Baidlâwî; *Hasyiyah tafsîr al-Baidlâwî,* h. 3

[6] Mahmud Syalthut; *al-islâm: 'aqîdah wa al-syarî'ah,* (Beirut; Dâr al-Fikr, 1996), h. 483. Sebenarnya perdebatan yang terjadi telah dilakukan sebelum itu, yaitu oleh para ulama muktazilah yang berpendapat bahwa Al-Qur`ân adalah makhluk Allah swt dan ia bersifat baru (*hadîts*), sedangkan menurut ulama-ulama Asy'ariyah, bahwa Al-Qur`ân adalah kalam Allah yang bersifat *qadîm*. Menurut Muktazilah, Al-Qur`ân bisa saja keliru dan bisa dikritik oleh akal dengan menggunakan metode takwil (*al-ta'wîl*), sedangkan bagi Asy'ariyah, kritik terhadap Al-Qur`ân hanya bisa dilakukan sesuai dengan aturan penafsiran yang sudah baku (*al-tafsîr*).

[7] Terdapat hadis nabi saw, yang menunjukan bahwa ilmu tentang warisan (*fiqh al-warits*) dalam Al-Qur`ân akan lebih dahulu diangkat dari ilmu lainnya. Hal itu menunjukan bahwa makna ayat Al-Qur`ân terkait warisan, akan hilang dan tidak lagi dipergunakan di muka bumi ini. Juga konsep tentang *naskh-mansûkh* yang mengajarkan bahwa suatu ayat yang di-*naskh* akan tidak lagi dipergunakan oleh umat Islam, karena perkembangan konteks yang sudah tidak relevan lagi. sedangkan tetap disebut sebagai *qadîm* dari segi lafal, karena ada hadis Nabi saw yang menyatakan bahwa membaca Al-Qur`ân tetap dihitung sebagai ibadah pada setiap huruf-huruf yang dibacanya. Itu menunjukan bahwa Al-Qur`ân berbeda dari segi lafal dengan hadis Qudsi sekalipun.

seorang pembaca Al-Qur`ân hendaknya dalam benaknya, ia menegasikan setan yang dapat memberikan khayalan atau keinginan dan bisikan setan, serta menyediakan diri untuk duduk bersimpuh dalam kehadirat Allah swt ketika ia membaca ayat-ayat-Nya dengan menyibukan hatinya, akalnya, pendengarannya, seluruhnya kepada Allah swt dan ayat-ayat-Nya. *Kedua;* berdasarkan firman Allah swt: *...wa rattili al-Qur`ân tartîlâ.."* dan yang dimaksud dalam ayat tersebut bahwa "membaca Al-Qur`ân dengan tartil" adalah dengan pelan, ada jeda, serta mampu menjelaskan huruf-hurufnya serta memahami bentuk gramatika (*i'rab*)-nya.[8] Singkatnya, bahwa metode dari teks Al-Qur`ân sendiri adalah penggunaan tilâwah, pemahaman, penafsiran, yang menyentuh kalbu (*al-qalb*) dan hati nurani (*al-fuad*) serta mendorong kepada bentuk pengamalan, dan mampu mempengaruhi akal dengan cara yang mudah (*yusr*), santun (*'ishmah*), dan terbuka (*bisâthah*), sesuai dengan fitrah kemanusiaan secara umum walaupun beragam tingkat kebudayaan dan kekuatan mental manusia. Dengan demikian karakter penggunaan bahasa Al-Qur`ân adalah dengan memperhatikan akal dan kalbu sekaligus, sehingga dapat sesuai dengan konteks akal dan kalbu manusia yang ingin membaca atau memahaminya.[9]

Menurut Sa'id Nursi, seorang ulama modern penganut tasawuf dari Turki, menyatakan bahwa:[10]

"Al-Qur`ân adalah kitab *samâwî* yang terkandung di dalamnya secara global; berbagai kitab para nabi dari berbagai zaman, berbagai risalah para wali yang berbeda tempat dan sumbernya, berbagai ajaran para ahli sufi yang berbeda jalan tarekatnya,...penopang utamanya adalah: wahyu langit dan *"Kalâm Transenden"* (*Kalâm Ilahî*) yang didasarkan kepada keyakinan penuh (*bi al-yaqîn*), tujuan dan maksudnya: kebahagiaan abadi (dunia akherat, pen) dengan persaksian inderawi (*bi al-musyâhadat*), kandungan isinya: petunjuk murni yang memerlukan penjelasan (*bi al-bidâhat*), keluhurannya adalah:

---

[8] Lihat: Musthafâ al-Shâwî al-Juwainî; *Manâhij fî al-tafsîr,* (mansyaatu al-ma`arif bi al-iskandariyah, Mesir, tt), h.11 dan 20.

[9] Lihat: Musthafâ al-Shâwî al-Juwainî; *Manâhij fî al-tafsîr,* (mansya`atu al-ma`ârif bi al-iskandariyah, Mesir, tt), h. 20.

[10] Sa'îd al-Nûrsî; *al-Mu'jizât al-Qur`âniyyat,* (Syirkat Sûzlar li al-nasyr; Kairo, 2004), cet. 1, terjemah dari bahasa Turki oleh: *Ihsân Qâsim al-Shâlihî*, h. 12-13

berbagai cahaya keimanan yang primer (*bi al-dlarûrat*), landasannya adalah: dalil dan argumen dengan deduktif / ayat yang meyakinkan (*bi 'ilmi al-yaqîn*), potensi sebelah kanannya adalah: penerimaan hati dan nurani yang diaplikasikan (*bi al-tajribat*), potensi sebelah kirinya: penundukan akal dengan induktif/ keyakinan inderawi (*bi 'aini al-yaqîn*), buahnya adalah: kasih sayang Tuhan dan alam surga dengan penuh keyakinan (*bi haqq al-yaqîn*), kedudukannya adalah: penerimaan oleh malaikat, manusia, dan jin dengan batasan kejujuran masing-masing." Al-Qur`an dapat dipahami oleh berbagai tingkat akal manusia dan mukjizat al-Qur`ân dapat disaksikan oleh manusia sekarang.

Menurut Thameem Ushama, Al-Qur`ân adalah Kata-kata literal dari Allah swt yang telah diwahyukan kepada Muhammad saw sebagai petunjuk universal. Al-Qur`ân merupakan petunjuk komperehensif dan komplet bagi kemanusiaan.[11] Menurut hemat peneliti, Al-Qur`ân merupakan *"teks agama yang bersifat transenden sekaligus imanen, ditujukan sebagai petunjuk hidup bagi umat manusia dan orang-orang beriman, yang saling berkaitan antar ayat dan suratnya, diwahyukan dari Tuhan dalam proses tertentu secara berangsur dan secara lisan kepada Muhammad saw untuk memberikan respon terhadap situasi aktual saat itu sesuai potensi rohani yang ia miliki berdasarkan kondisi historis suku-suku Arab yang hidup di antara dua kekuatan politik adikuasa (Persia dan Bizantium) dan berbagai pemeluk agama (terutama Yahudi, Kristiani, Paganism, dan kelompok monoteism), juga teks berbahasa Arab ini mengandung matra dan mukjizat secara lafal maupun makna, yang kemudian dibukukan oleh para shahabat-nya secara konsensus berdasarkan ketentuan dari sang nabi (tawqifi), sebagaimana tertulis dalam sebuah mushaf hingga sekarang dimulai dari surat al-Fâtihah sampai surat an-Nâs."* [12]

[11] Thameem Ushama; *Methodologies of The Qur'ânic Exegesis,* (A.S. Noordeen; Kualalumpur, 1995), cet.1, h. vii

[12] Terdapat hadis nabi Muhammad saw, yang menyatakan tentang perintah menuliskan Al-Qur`ân. Adapun adanya perbedaan bacaan dalam teks Al-Qur`ân lebih disebabkan karena dari awal proses pewahyuan teks ini kepada Muhammad, adalah bersifat lisan

Definisi yang cukup panjang tersebut, jika dipragmentasikan, memiliki tujuh point berikut yang saling berkaitan: a. Al-Qur`ân adalah teks agama; b. Al-Qur`ân bersifat transenden sekaligus imanen; c. Al-Qur`ân dapat menjadi petunjuk hidup bagi umat manusia dan bagi orang-orang yang mengimaninya; d. Teks Al-Qur`ân saling berkaitan antar ayat dan suratnya; e. Al-Qur`ân pada mulanya wahyu Ilahi yang bersifat historis dan bersifat lisan; f. Al-Qur`ân adalah teks Arab yang mengandung matra dan mukjizat secara lafal maupun makna; g. Mushaf Al-Qur`ân pada mulanya ditulis secara konsensus oleh para shahabat nabi saw berdasarkan ketentuan dari sang nabi (*tawqifi*);

Sebagaimana tersebut, terdapat istilah lain yang berkaitan dengan penamaan "Al-Qur`ân" sebagai kitab suci umat Islam, yaitu istilah *"al-sûrah"* (kemudian diserap menjadi bahasa Indonesia dengan ungkapan "Surat", dan bentuk jamak-nya adalah *"al-suwar"*) dan istilah *"al-âyah"* (bentuk jamak-nya adalah *âyât,* dan diserap menjadi bahasa Indonesia dengan kata "ayat"). "*Sûrah*" merupakan nama untuk merujuk "bab" Al-Qur`ân, yang seluruhnya berjumlah 114 surat. Sementara "ayat" merupakan bahagian dari surat dalam Al-Qur`ân.[13] Menurut para peneliti tafsir Al-Qur`ân, bahwa terdapat

---

tidak tulisan. Juga hal itu didukung oleh adanya hadis Nabi yang menyatakan bahwa Al-Qur`ân ini diturunkan dalam tujuh *"ahruf".*

[13] Kata "surah" muncul Sembilan kali di dalam Al-Qur`ân dalam bentuk tunggal dan satu kali dalam bentuk jamak. Sedangkan kata "*âyah*" (ayat), muncul sekitar 400 kali dalam Al-Qur`ân, baik dalam bentuk tunggal maupun jamak. Penggunaan kata ini di dalam Al-Qur`ân dapat dikelompokkan ke dalam empat konteks (*siyâq*). Dalam konteks pertama, kata *ayah* merujuk kepada fenomena kealaman -termasuk manusia- yang disebut sebagai "tanda-tanda" (âyât) kemahakuasaan dan karunia Tuhan. Dalam konteks kedua, kata *ayah* diterapkan peristiwa-peristiwa atau obyek-obyek luar biasa yang dikaitkan dengan tugas seorang utusan Tuhan dan cenderung mengkonfirmasi pesan ketuhanan yang dibawanya. Dalam konteks ketiga, kata *âyah* merujuk kepada tanda-tanda yang dibacakan oleh Rasul-rasul yang diutus Tuhan. Dalam konteks keempat, kata *âyah* disebut sebagai bagian dari Al-Qur`ân atau kitâb atau surah yang diturunkan Tuhan. Lebih detail, lihat: Taufik Adnan Amal; *Rekonstruksi sejarah Al-Quran,* (Pustaka Pelajar; Yogyakarta, 2001), cet.1, h. 47-49. Adapun penggunaan lafal *âyah* (ayat) secara kebahasaan memiliki makna: mukjizat (Q.S. al-Baqârah/2:211), tanda (al-Baqârah/2:248), pelajaran dan peringatan (Alu Imrân/3:13), sesuatu yang menakjubkan (al-Mukminûn/40:51), dalil atau bukti (al-Rûm/21:22).

tingkatan teks dalam Al-Qur`ân, yaitu dimulai dari unit terkecil, "*zhâhir*, *nash*, *mufassar*, hingga *muhkam*".[14] Istilah *nash* minimal terdapat dalam satu ayat, sedang *zhâhir* terdapat pada bahagian dari satu ayat atau ia berada dalam satu kalimat, morfem, yang merupakan bahagian dari potongan satu ayat. Sedang *mufassar* adalah satu ayat yang memiliki penjelasan di ayat yang lain. Adapun istilah *muhkam* yang menurut hemat peneliti adalah "makna substantif Al-Qur`ân".[15]

Secara ontologis, substansi Al-Qur`ân mencakup: a. anatomi ayat Al-Qur`ân,[16] b. Esensi ayat Al-Qur`ân,[17] c. Tema-tema Al-Qur`ân,[18] d.

---

[14] Lihat: Abdullah bin Muhammad al-Manshûr; *Musykil al-Qur'ân*, (Dâr Ibn al-Jawziyyat: Saudi Arabia, 1426 H), cet.1, h. 47

[15] "Sepuluh makna substantif Al-Qur'an" ini merupakan makna sentral Al-Qur'an. Sepuluh makna substantif dimaksud adalah *al-tawhîd* (konsepsi tauhid atau keesaan Tuhan) sebagai pokok utama semua makna substantif ini, *al-îmân* (ajaran tentang keimanan; komitmen) yang berdasarkan tauhid, *al-islâm* (ajaran tentang loyalitas sebagai muslim) yang berdasarkan keimanan, *al-wa`du wa al-wa`îd* (ajaran tentang konsekwensi transendental atas perintah dan larangan dalam hukum) yang berdasarkan konsepsi keislaman, *al-`ilm* (makna keilmuan dalam Islam) yang berdasarkan *al-wa`du wa al-wa`îd* (*punishment and reward*), *al-syûrâ* (musyawarah) yang berdasarkan konsepsi *al-`ilm* (ilmu dan teknologi), *al-jihâd* (kerja keras individu dalam suatu komunitas sosial) yang berdasarkan hasil konsepsi al-*syŭrâ*, *al-khilâfat* (nilai-nilai empirik dari konsep kepemimpinan) berdasarkan *al-jihâd*, *al-`adâlat* (keadilan) berdasarkan al-*khilâfat*, dan *al-rahmat* (kasih sayang Tuhan) berdasarkan *al-khilâfat*. Argumentasi bahwa ayat *muhkam* atau *muhkamât* adalah ajaran doktrin dan universal yang merupakan *welstanschauung* Al-Qur`ân yang kemudian diformulasikan ke dalam "makna substantif Al-Qur`ân", serta ayat *mutasyâbihât* merupakan ayat-ayat ilustratif. Lebih detail tentang pembahasan relasi ayat *muhkamât* dengan *mutasyâbihât*, lihat: Andi Rosadisastra; *Membaca Konsep Muhkam Dalam Ranah Tafsir Al-Qur`ân: Upaya Fungsionalisasi makna muhkam sebagai makna substantif Al-Qur`ân,* (Jurnal Substantia: Fakultas Ushuluddin, IAIN Ar-Raniry), vol.10, no.2, oktober 2009.

[16] Sebagaimana diketahui bahwa anatomi Al-Qur`ân meliputi: [1] ayat tentang akidah (pokok-pokok keyakinan beragama); [2] ayat-ayat tentang ibadah *mahdlat* (petunjuk beribadah secara ritual kepada Sang Pencipta); [3] ayat-ayat *mu'âmalat* (petunjuk relasi dalam sosial sebagai sesama umat manusia); [4] ayat-ayat tentang *kawniyyat* (petunjuk dalam mengelola alam semesta). Anatomi tersebut sekaligus menunjukan adanya hukum-hukum Allah. yakni hukum-hukum Allah di bidang akidah, ibadah *mahdlat*, *mu'âmalat*, dan hukum *kawniyyat* (hukum Allah yang diberlakukan pada alam semesta).

huruf-huruf Al-Qur`ân (*ahrûf al-Qur`ân*).[19] Selanjutnya agar tidak terjadi pertentangan makna, penjelasan tentang "substansi Al-Qur`ân" ini, dapat dieksplorasi dalam perspektif "kesatuan tematik Al-Qur`ân" (*wahdat al-mawdlû'iyyat fî al-Qur'ân*).[20]

---

[17] Adapun cakupan esensi Al-Qur`ân meliputi: lafal dan makna, lihat : Muhammad Salim Abu 'Ashî; *Maqâlatâni fî al-ta'wîl : ma'âlim fî al-manhaj wa rushdi li al-inhirâf, Ibid.,* (Dâr al-Bashâir ; Kairo, 2003), cet.1, h. 101. Menurut Mahmud Ayub, Al-Qur`ân memiliki dua matra : matra manusia, sebagai sumber petunjuk moral, yang disebut *zhâhir* (dimensi luar) dan matra *bâthin* (dimensi internal) yang terbebas dari keterbatasan waktu dan sejarah. Maka dari itu, Qur'an harus dipahami pada kedua tingkatan tersebut, yaitu tingkatan kongkret atau eksoterik yang pada level ini dapat disebut penafsiran, dan tingkatan abstrak atau esoterik yang bisa disebut keimanan. Kedua istilah itu, sebenarnya dapat dibedakan dengan mengacu kepada konsep tafsir dan takwil. Mahmud Ayub; *Qur'an dan Para Penafsirnya*........, h.28.

[18] Sedangkan mengenai pembagian tema Al-Qur`ân, yaitu: tema global, dan tema kultural. Peneliti mengklasifikasikan tema-tema Al-Qur'an kepada dua kelompok besar, yaitu: 1.Tema yang bersifat global; yaitu tema yang dapat sesuai atau diaplikasikan dengan kondisi masyarakat apapun dan dimanapun. Tema-tema ini dapat dimungkinkan memiliki keseragaman prinsip dan konsep yang sama. Yaitu tema-tema tentang *tauhîd* (keesaan Tuhan), ibadah *mahdlah* (ibadah yang telah ditetapkan syarat dan rukunnya oleh Al-Qur'an dan hadits nabi saw), dan hukum dalam pidana-perdata (*jinâyât*)". 2. Tema yang bersifat kultural; adalah tema yang didasarkan kepada kultur masing-masing masyarakat dan lingkungan kehidupan sekitarnya. Yaitu tema-tema yang terkait dengan permasalahan bidang *mu'âmalah* atau hubungan antar sesama manusia, seperti tema tentang: "sistem politik Islam", tema mengenai: "pakaian wanita muslimah", tema tentang produk-produk ekonomi Islam, dan tema-tema lainnya. Lihat: Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir Ayat sains dan sosial,* (Jakarta: Amzah Bumi Aksara: 2007), cet.1, h.

[19] Hal ini didasarkan kepada Hadis Nabi saw, yaitu: *"Al-Qur`ân itu diturunkan dari tujuh pintu atas tujuh huruf, semuanya penyembuh lagi cukup lengkap."* (HR. Al-tabrani dari Mu'adz bin Jabal). *" Al-Qur`ân itu diturunkan atas tujuh huruf, bagi tiap-tiap huruf daripadanya ada lahir dan bathin, dan bagi tiap-tiap huruf ada batas, dan bagi tiap-tiap batas ada tempat naik."* (HR. Al-Tabrani dari Ibnu Mas'ud). Kemudian yang dimaksud dengan "tujuh huruf" para ulama ada yang menyatakan dengan "Qiroat tujuh" atau "Qiroat sepuluh". Juga ada pendapat lain dari Munawar Chalil, bahwasanya "Tujuh huruf" adalah bukan "Qiroat Tujuh", tetapi tujuh perkara, yaitu : 1. Larangan ; 2. Perintah ; 3. Halal ; 4. Haram ; 5. *Amtsal* (cerita/Ilustrasi) ; 6. *Muhkam* ; 7. *Mutasyâbih*. Lihat : Munawar Chalil; *Al-Qur'an dari masa ke masa,* (Semarang ; CV. Ramadani, 1952), h. 66-68.

[20] Terdapat empat jenis konsep *wahdat al-mawdlû'iyyat* yaitu: 1. Kesatuan tematik dalam kelompok ayat (*fî al-majmu'at al-Qur'âniyyat*); 2. Kesatuan tematik dalam surat Al-

C. Hakikat Tafsir Al-Qur`ân

Secara etimologi, makna tafsir terkait dengan Al-Qur`ân berasal dari dua kata yang berkaitan, yaitu lafal *al-tafsīr* dan *al-ta'wīl*. Lafal *al-tafsīr* bermakna menyingkap makna yang dimaksud (*kasyfu al-murad*),[21] menyingkap sesuatu yang tertutup untuk memunculkan makna rasional atau yang dapat diterima akal (*kasyf al-mugaththā li izhhār al-ma`nā al-ma'qūl*), dan memunculkan sesuatu kepada pandangan mata untuk mendapatkan penglihatan batin atau pandangan terdalam/non literal (*ibrīz al-a'yān li al-abshār*). Maka *"tafsīr Al-Qur`ân"* adalah menerangkan dan menjelaskan maknanya, dengan maksud untuk memperjelas kosa kata (*syarh al-mufradāt*) yang terkandung dalam ayat Al-Qur`ân.[22] Dalam kamus *"al-lafzh al-Qur`ân"*, dinyatakan bahwa tafsir adalah memperjelas dan memberikan keterangan (*al-syarh wa al-bayân*) apa yang terkandung dalam Al-Qur`ân berupa makna, rahasia, dan hukum.[23]

Penggunaan lafal *al-tafsīr* dalam ayat Al-Qur`ân hanya disebut dalam Q.S. al-Furqān [25]:33, dan lafal *al-tafsîr* dalam ayat ini bermakna penjelasan dan perincian. Kemudian jika menggunakan semantik kolokasi, lafal *al-tafsīr* yang tersebut dalam ayat dimaksud, ia dapat memiliki medan makna yaitu *al-haqq* (kebenaran), *al-mitsal* (ilustrasi), selain lafal *al-tafsîr* itu sendiri. Lafal *al-haqq* secara bahasa bermakna kebenaran tertentu yakni kebenaran dari Tuhan, dan lafal *al-mitsal* dapat dipahami sebagai lafal Al-Qur'an yang menggunakan ilustrasi. Dengan demikian, tafsir Al-Qur'an hendaknya memperhatikan nilai-nilai Ketuhanan dan memperhatikan

---

Qur`ân (*fî al-sûrat al-Qur'âniyyat*); 3. Kesatuan tematik dalam bagian kelompok surat Al-Qur`ân (*fî qism al-Qur'ân*); 4. Kesatuan tematik dalam Al-Qur`ân secara global (*fî al-Qur'ân bi wajhin `âm*). Lihat: Islahudin; *Teori al-wahdah al-mawdhûi'yyah li al-Qur'ân alkarīm dalam penafsiran Sa'id Hawwa,* (Tesis UIN Jakarta: 2008), h. 18-20. Lihat pula: 'Abdullah Dirâz; *al-nabâ'u al-'azhīm: Nazhârât jadīdat fî al-Qur'ân,* (Kuwait: Dâr al-Qalam: 1404/1984), h.107 Mustashir Mir; *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's concept of nazm in tadabbur Alqur'ân,* (USA: American Trust Publications, 1406 H/ 1986 M), h.5

[21] Muslim Abdullah Alu Ja'far; *Atsar al-tathawwur al-fikrî al-fî al-tafsîr fî al-'ashri al-'abbâsî,* (Muassasah al-Risâlah; al-Azhar Kairo), 1396/1976, h. 46

[22] Musthafa Zaid; *Dirāsāt fî Tafsîr* (Kairo; D*ār al-fikr al-'arabî,* 1970), h.15

[23] Muhammad Ismâ'îl Ibrâhîm; *Mu'jam alfâdz wa al-a'lâm al-Qur`ân,* (Beirut; Dâr al-fikr al-'arabî, 1969), jilid.2, h. 113.

kategori makna kebahasaan, termasuk bahasa Al-Qur'an yang bersifat ilustratif yang biasanya dipahami dengan ilmu-ilmu Balaghah. Menurut Musthafa Muslim, dalam bukunya *"al-tafsîr fî 'ashri al-shahâbah"* menyatakan: Abdullah bin Abbas meringkas fenomena tafsir di masa Rasul dan masa shahabat, dengan mengatakan bahwa tafsir Al-Qur'an itu ada empat kategori: *Pertama*; tafsir yang tidak ada kesulitan (untuk memahaminya) oleh siapapun dari orang Arab saat itu walaupun ia orang awam, *Kedua;* tafsir yang dapat diketahui oleh orang Arab melalui bahasanya, *Ketiga;* tafsir yang dipahami oleh ulama (secara ilmiah), *Keempat;* tafsir yang menjadi otoritas Allah swt dengan pengetahuan-Nya.[24] Dari kategorisasi tersebut, dapat diketahui bahwa dalam menafsirkan Al-Qur'ân, seharusnya memperhatikan kehidupan adat istiadat orang Arab saat masa kenabian dan shahabat, memperhatikan penggunaan bahasa Arab masa itu, dan menggunakan kategorisasi pemahaman ulama,[25] juga berdasarkan kepada otoritas Allah swt yang dipahami dari ayat-ayat-Nya yang *muhkam,* sehingga tafsir tidak berdasarkan hawa napsu belaka -baik pribadi atau golongan.

Memahami hakikat tafsir, dalam perspektif filsafat ilmu, misalnya dapat dikemukakan tentang tafsir dari aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Secara ontologis, objek materil tafsir adalah Al-Qur`ân, sedangkan objek forma-nya adalah pemberian makna dan produksi makna untuk mengungkap maksud Al-Qur`ân sesuai bekal keilmuan yang dimiliki sang penafsir dan konteks yang melingkupinya. Sedangkan secara aksiologis, tujuan tafsir Al-Qur`ân adalah untuk mendapatkan petunjuk (*al-hudâ*) Al-Qur`ân dalam aspek yang hendak diinginkan oleh sang mufassir.[26] Adapun

---

[24] Musthafa Muslim; *Manâhij al-mufassirîn : al-tafsîr fî 'ashri a l-shahâbah,* Dâr al-Muslim ; Riyadh, 1415), cet.1, h. 19.

[25] Penggunaan kata ilmiah dalam bahasa Arab adalah seakar kata dengan lafal 'ulamâ. Juga makna 'ulamâ dalam Al-Qur'ân ada dua kategori yaitu memahami realitas termasuk realitas alam semesta dan realitas masyarakat, juga memahami kitab suci, serta selalu menyandarkan dirinya kepada sang maha pencipta.

[26] Terhitung sekitar 300 ayat dalam Al-Qur'an yang menggunakan lafadz *al-hudâ* dengan berbagai derivasinya. Faidlulah al-Hasanî al-Miqdasî; *Fathul Rahman li thâlib âyât Al-Qur'an*, (Maktabah Dahlân; Indonesia), h. 453-456. Tentang makna *al-hudâ* atau petunjuk ini,

epistemologi tafsir Al-Qur`ân adalah proses pemberian makna Al-Qur`ân sesuai dengan dua aspek tersebut (ontologi dan aksiologi tafsir).

Tafsir sebagai proses pemberian makna Al-Qur`ân dinamakan juga epistemologi tafsir, dan hal ini biasa juga dikemukakan -dalam buku-buku ulumul Qur'an- pada pembahasan tentang metodologi tafsir. Sedangkan tafsir sebagai produk dapat menjadi pembahasan ontologi dan aksiologi tafsir. Tafsir sebagai produk ini, dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori: [a] Tafsir Al-Qur`ân berdasarkan sisi internal teks; [b] Tafsir Al-Qur`ân berdasarkan sisi eksternal teks; [c] Tafsir Al-Qur`ân berdasarkan sisi internal dan eksternal teks; [d] Tafsir Al-Qur`ân yang tidak hanya berdasarkan sisi internal dan eksternal teks tetapi juga berdasarkan ilmu-ilmu di luar teks, seperti ilmu yang berkembang di era modern baik ilmu-ilmu alam, maupun ilmu-ilmu sosial, sesuai dengan bidang kajian dari kategori ayat yang hendak ditafsirkan.

Sementara itu, kategori "tafsir terbaik" (*ahsanu thurûq al-tafsîr*) menurut ulama era klasik seperti Ibnu Taymiyah (661-728 H) misalnya, adalah melakukan penafsiran Al-Qur`ân dengan Al-Qur`ân, kemudian penafsiran Al-Qur`ân dengan sunah, dan penafsiran Al-Qur`ân dengan

---

terkadang Al-Qur'an memberikan deskripsi petunjuk-Nya dalam bentuk 'rahmat' (Q.S. Al-A'râf/7: 204), atau kabar gembira dengan kesuksesan di hari kiamat (Q.S. Bani Israil/17: 9), atau pemisahan komunitas antara kelompok yang beriman dan kelompok yang kafir terhadap ajaran Al-Qur'an (Q.S. bani Israil/17: 45). Fungsi sentral Al-Qur'an ternyata dapat dikembangkan juga dalam bentuk *tadabbur, tandzir,* dan *tadzkir.* Fungsi '*tadabbur*' inilah yang berhubungan langsung dengan proses tafsir *bi al-'ilmî,* yang bermakna: memikirkan sesuatu ide/ fikiran atau perbuatan serta tindakan secara mendalam serta akibat ataupun *mudharat* yang muncul darinya. Men-*tadabbur*-kan Al-Qur'an artinya memahami makna Al-Qur'an secara mendalam sehingga dapat memberikan pengaruh positif dari perenungan tersebut. Lihat: Q.S. an-Nisâ/4:82. Di dalam buku "mazhab tafsir" dinyatakan, bahwa Abdullah bin Jarir al-Thabari (w.310 H) berpendapat bahwa seharusnya dipahami bahwa hidayah atau petunjuk Allah swt adalah kasih sayang Tuhan kepada hamba-hamba-Nya dengan kelembutan atau kepekaan (*al-luthf*) dan keberhasilan (*al-tawfiq*) sang hamba dalam melaksanakan amal soleh yang diinginkan oleh hamba dimaksud secara merdeka (*hurran*) dan dipilih oleh Tuhan (*mukhtaran*). Sedangkan "penyesatan Allah" maksudnya penghinaan Allah kepada hamba-Nya terhadap sesuatu yang mampu diterapkan oleh hamba yang mendapatkan hidayah-Nya tersebut. Lihat : Ignaz Goldziher; *Madzâhib al-tafsîr al-islâmî,* (Maktabah al-khanajî : Mesir, 1955/1374 H), penerjemah : Abdul Halim al-Najjâr, h. 116

pendapat shahabat.[27] Selanjutnya diperbolehkan juga menafsirkan Al-Qur`ân dengan pendapat tabi'in dan ulama generasi selanjutnya atau dengan rasio, tetapi dengan syarat adanya penelaahan yang mendalam dalam proses pemilihan tafsir (*al-ikhiyâr*) dan adanya proses *tarjîh* (dengan mencari pendapat yang memiliki argumentasi yang dominan di kalangan para ulama tafsir dan hukum islam khususnya) serta adanya proses *istidlâl* (pencarian dalil).[28] Sehingga semua penafsiran Al-Qur`ân harus didasarkan kepada ilmu-ilmu yang telah ada dan telah berkembang sebelumnya atau mapan di masa hidup sang mufassir.

Pernyataan Ibnu Taymiyah tersebut, juga dipahami oleh ulama tafsir masa kontemporer semisal, Musthafa Zaid (1970), bahwa metode menafsirkan Al-Qur`ân adalah metode yang harus didasarkan kepada tiga pilar utama (*al-rakâij al-asâsiyyah*): tafsir Al-Qur`ân dengan Al-Qur`ân,[29] kemudian tafsir Al-Qur`ân dengan menggunakan sunnah Nabi saw, dan tafsir Al-Qur`ân dengan segala sesuatu yang diwariskan dari orang Arab masa kenabian dalam penggunaan mereka terhadap bahasa Arab dan dalam pemahaman sesuatu yang diarahkan kepada mereka atau yang diturunkan kepada mereka dengan bahasa Arab dimaksud.[30] Singkatnya, pilar ketiga ini

---

[27] Lihat: Ibnu Taymiyyah Taqiyuddin Ahmad bin Abdul Halim (661-728 H); *Muqaddimah fî ushûl al-tafsîr,* (Dâr al-Qur'ân al-karîm; Kuwait, 1971/1391), ditahkik oleh: Adnan Zarzuri, cet.1, h. 93-101. Argument naqli mengenai pentingnya mengikuti tafsir Al-Qur`ân dengan sunnah nabi saw, adalah adanya perintah ayat Al-Qur`ân yang menyatakan bahwa fungsi nabi saw adalah sebagai penjelas Al-Qur`ân. Lihat misalnya: Q.S. an-Nahl/16:44, 64; al-Syũra: 48; al-Ghāsyiah: 21; Fāthir: 23, dan sebagainya. Para ulama menyatakan bahwa kedudukan tafsir Nabi saw terhadap Al-Qur`ân adalah menafsirkan ayat-ayat yang *mubham* (yang belum jelas saat itu), memerinci ayat-ayat yang dianggap *mujmal* (global), men-*takhshish* ayat-ayat yang bersifat umum (*'āmm*), membatasi (*taqyīd*) ayat yang *muthlaq* (tidak terdapat kategorisasi). Lihat: Musthafa Zaid; *Dirāsāt fī Tafsîr* (Kairo; D*ār al-fikr al-'arabî,* 1970), h. 8-9.

[28] Lihat: Ibnu Taymiyyah Taqiyuddin Ahmad bin Abdul Halim (661-728 H); *Muqaddimah fî ushûl al-tafsîr,* h. 9-10, dan 102-116.

[29] Lebih lanjut Musthafa Zaid menjelaskan, bahwa tafsir Al-Qur`ân dengan Al-Qur`ân adalah tafsir untuk mendapatkan aspek *mu'jamī* (makna kamus) dalam lafal Al-Qur`ân, juga aspek *uslũb* (gaya bahasa) dalam ayat-ayat dan surat-surat Al-Qur`ân, serta aspek *mawdlũ'ī* (kesatuan tema) dalam tema-tema yang dikemukakan dalam Al-Qur`ân di berbagai tempat dan uslubnya. Lihat: Musthafa Zaid; *Dirāsāt fī Tafsîr*, h. 17

[30] Musthafa Zaid; *Dirāsāt fī Tafsîr*, h. 17

adalah menafsirkan Al-Qur`ân dengan menggunakan bahasa Arab yang digunakan pada masa nabi Muhammad saw. Hal ini bisa diketahui melalui syair-syair atau ungkapan puitis orang Arab saat itu, dan juga melalui kitab-kitab kamus yang *mu'tabar*.

Selanjutnya ulama klasik lain seperti, Badruddin al-Zarkasyî (745-794 H) mendefinisikan tafsir Al-Qur`ân adalah "ilmu untuk mengetahui pemahaman kitab Allah swt yang diturunkan kepada nabi-Nya yakni Muhammad saw, serta penjelasan makna-makna kitab dimaksud, juga penggalian (*istikhrâj*) aturan-aturan hukum (*ahkâm*) serta nilai-nilai kebijaksanaan Al-Qur`ân, (*hikam al-Qur`ân*), juga menggunakan sumber-sumber penafsiran (*istimdâd*) dari ilmu kebahasaan (*'ilm al-lughât*), tatabahasa (*'ilm al-nahwi*), gramatika bahasa (*tashrîf*), ilmu *al-bayân* (*Arabic rhetoric*) dan *ushûl* fikih, ilmu *Qirâ`at*, ilmu bantu seperti *asbâb al-nuzûl*, dan ilmu *nâsikh mansûkh*.[31] Definisi tersebut, nampak lebih menjadikan tafsir Al-Qur`ân sebagai sebuah antologi keilmuan atau sekelompok perangkat keilmuan dalam menafsirkan teks Al-Qur'an, terutama ilmu-ilmu untuk mengetahui kondisi teks Al-Qur'an, sebagaimana tersebut.

Muhammad bin Ali al-Maliki al-Husaini, seorang ulama kontemporer, ketika mengutip definisi tafsir menurut al-Zarkasyî tersebut, kemudian ia mensitir Q.S. al-Baqârah [2]:269.[32] Seakan ia ingin menyatakan bahwa penguasaan ilmu tafsir Al-Qur`ân dimaksud adalah untuk mendapatkan "hikmah" dari Al-Qur`ân. Posisi makna "hikmah" dalam teks Al-Qur`ân merupakan satu bentuk tujuan yang paripurna dari konsep *"al-'ilm"* dari berbagai tujuan-tujuan lain yang diharapkan. Makna "hikmah" (*al-hikmat*) secara bahasa adalah: *al-'adlu* (sikap adil).[33] Dalam ensiklopedi tasawuf, makna hikmah adalah ilmu tentang hakikat sesuatu, juga sifat-

---

[31] Al-imâm Badruddin Muhammad bin Abdillah al-Zarkasyî (745-794 H); *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur`ân,* (Kairo; Dâr al-Hadîts, 2006/1427), ditahkik oleh: Abu al-Fadhl al-Dimyâthî, jilid.1, h. 22

[32] Muhammad bin Ali al-Maliki al-Husaini; *Zubdatu al-itqân fî 'ulûm al-Qur`ân,* (Dâr al-syurûq; Mekkah al-Mukarramah), 1983/1403), h. 146

يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ

[33] Lihat: Ibnu Manzhŭr; *Lisân al-'Arab,* (Kairo, Dâr al-Ma'ârif, tt), jilid.2, h.953.

sifatnya, karakteristik dan hukum-hukum atau ketentuan yang ada di dalam hakikat itu. Juga hikmah itu mampu mengkaitkan hubungan sebab dengan akibat (*musabbab*). Ia juga adalah rahasia kepastian sistem wujud (*maujŭdât*) dan mampu melaksanakan ketentuan sistem itu. Hikmah Ilahi (*al-hikmat al-ilahiyyat*) adalah ilmu yang membahas tentang kondisi wujud luar yang berasal dari materi yang bukan dengan kekuatan dan usaha manusia. Juga mengetahui tentang hakikat sesuatu dan ikut masuk di dalamnya serta melaksanakan ketentuan-ketentuannya. Hikmah Ilahi terbagi dua hal: teoritis (*`ilmiyyat*) dan praktik (*`amaliyyat*). Sedangkan "Hikmah Kolaboratif" (*al-hikmat al-jâmi`at*) adalah: Pengetahuan kebenaran disertai aplikasi, juga pengetahuan tentang yang batil (menyalahi kebenaran) dengan disertai untuk menjauhinya. Sebagaimana tergambar dalam do'a Nabi saw: *Allâhumma arinâ al-haqq haqqan wa urzuknâ al-thibâ`at wa arinâ al-bâthila bâthilan wa urzuknâ ijtinâbahu innaka mujîbu al-da`awât.*[34]

Menurut para shahabat nabi saw, bahwasanya memahami *i'rab* Al-Qur`ân lebih utama daripada menghapal Al-Qur`ân atau "syahid" di jalan Allah. Itu menunjukan bahwa kesempurnaan kehidupan agama dan dunia, adalah membutuhkan kepada penguasaan ilmu-ilmu tentang kitab Allah swt.[35] Maka mendialogkan ilmu-ilmu umum dengan ilmu-ilmu dalam menafsirkan teks Al-Qur'an, merupakan kebutuhan dari tujuan ilmu tafsir Al-Qur`ân, guna terwujudnya kesempurnaan tersebut. Bahkan Muhammad bin Ali al-Maliki al-Husaini lebih lanjut menyatakan bahwa tujuan penafsiran Al-Qur`ân tidak hanya untuk kesempurnaan agama tetapi juga bagi kehidupan duniawi. Adapun sumber penukilan/referensi dalam menafsirkan Al-Qur`ân, menurutnya adalah:[36]

a. Menukil dari semua hal yang bersumber dari nabi saw yang bersifat shahih;
b. Mengambil pendapat shahabat;

---

[34] Anwar Fuâd Abu Khazâm; *Mu`jam al-mushthalahât al-shŭfiyyat mustakhraj min ummahât al-kutub al-yanbŭ`iy,* (Beirut; Maktabat Lubnan Nâsyirŭn, 1994), cet.1, h.77.

[35]Lihat: Muhammad bin Ali al-Maliki al-Husaini; *Zubdatu al-itqân fî 'ulûm al-Qur`ân,* h. 146-147

[36] Lihat: Muhammad bin Ali al-Maliki al-Husaini; *Zubdatu al-itqân fî 'ulûm al-Qur`ân,* h. 147-148

c. Mengambil dari kemutlakan bahasa Arab, karena Al-Qur`ân berbahasa Arab;

d. Menafsirkan Al-Qur`ân sesuai dengan konteks/maksud (*al-muqtadlâ*) makna *al-kalâm* (ayat secara utuh) dan ketajaman kekuatan syariat islam (*muqtadlab al-syar'î*). Karena itu tidak diperkenankan berijtihad tanpa dasar ilmu (*al-tafsîr min ghairi ashl*);[37] Untuk itulah diperlukan beberapa ilmu, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Zarkasyî tersebut.[38]

Menurut Thameem Ushama, ~seorang ulama kontemporer~ tafsir secara literal adalah klarifikasi, eksplanasi, dan ilustrasi.[39] Sedangkan secara teknis, kata tafsir merujuk kepada pengetahuan dan pemahaman komperehensif tentang Kitab Allâh swt yang telah diwahyukan kepada Muhammad saw, serta uraian mengenai makna yang mendalam tentang Al-Qur`ân, juga penggalian tentang hukum-hukum, kearifan, dan ungkapan-ungkapan Al-Qur`ân. Kata "tafsir" juga dapat dinyatakan sebagai pengetahuan tentang penelitian Al-Qur`ân, juga ia dinamai sebagai sebuah penjelasan kritis (*exegesis*) terhadap teks kitab suci.[40]

D. Takwil sebagai bahagian dari Tafsir Al-Qur`ân

Memahami hakikat tafsir, tidak hanya mengkaji definisi makna "tafsir", tetapi juga diperlukan pemahaman tentang makna "takwil" (*al-ta`wîl*). Sedangkan penggunaan lafal *al-ta`wīl* dalam Al-Qur`ân, ~sebagai makna terdalam dari *"al-tafsîr"*~ terdapat dalam beberapa ayat, yaitu terdapat di dalam Al-Qur`ân dengan 17 kali penyebutan, yaitu: di surat Alu Imrân/3:7 (dua kali), surat an-Nisâ/4: 59, surat al-A`râf/7: 53 (dua kali), surat Yŭnus/10:39, surat Yŭsuf/12:6,21, 36, 37, 44, 45, 100, dan 111, surat al-Isrâ'/17:35, al-Kahfî/18:78 dan 82. Berdasarkan pemahaman sintaksis terhadap penggunaan lafal takwil dalam ayat Al-Qur`ân tersebut, didapati

---

[37] Ia menukil beberapa ayat untuk mendasari ini: Q.S. Hûd [11]:46, al-Isrâ` [17]:36, dsb.

[38] Lihat: Muhammad bin Ali al-Maliki al-Husaini; *Zubdatu al-itqân fî 'ulûm al-Qur`ân,* h. 149-151

[39] Lihat: Thameem Ushama; *Methodologies of The Qur'ânic Exegesis,* (A.S. Noordeen; Kualalumpur, 1995), cet.1, h. 5

[40] Lihat: Thameem Ushama; *Methodologies of The Qur'ânic Exegesis,* h. 5

bahwa makna takwil adalah sebagai berikut: "hakikat" (*al-ẖaqîqat*), "akibat dan pengaturannya" (*al-'aqîbat wa al-tadbîr*), "bukti" (*al-burhân*), "balasan dan akibat" (*al-jazâ' wa al-`aqîbat*), "pemahaman dan pemberian keterangan" (*al-tafsîr wa al-bayân*), "jenis dan kondisi" (*al-nau' wa al-hâl)*, "tujuan dan maksud" (*al-ghardl wa al-murâd*). Sedangkan makna "takwil" secara etimologi dalam kamus bahasa, didapati bahwa takwil bermakna: pulang atau kembali (*raja'a, 'âda*),[41] dan menurut al-Râghib al-Ashfahânî, -seorang pakar bahasa Al-Qur`ân- takwil dapat bermakna: "kembali ke asal, mengembalikan sesuatu kepada tujuan yang diinginkan secara teori atau praktek (*`ilman kâna au fi'lan*), penjelasan yang merupakan tujuan yang diinginkan, strategi untuk menjaga tempat asalnya." [42] Makna tersebut, menunjukkan bahwa takwil adalah sesuatu yang inheren, baik dalam teks Al-Qur`ân atau tafsir Al-Qur`ân.

Adapun makna takwil menurut Ibnu Jarir al-Thabari (w.310 H), sebagaimana yang dikutip oleh Musthafa Zaid -seorang pengajar senior di Universitas Kairo Mesir (1970)- bahwa takwil ayat Al-Qur`ân adalah *"hakikat pengalihan makna ayat setelah menafsirkan makna kata dan kalimat Al-Qur'ân yang tersembunyi di dalam ayat dimaksud",* dan menurutnya definisi tersebut sebagaimana yang diinginkan oleh Rasulullah saw ketika Ia mendoakan Ibnu Abbas: "Ya Alloh, jadikanlah ia seorang yang mampu memahami agama kemudian ajarkan dia takwil.".[43]

Adapun hakikat tafsir menurut Abdul Mustaqim adalah "sebuah produk dan proses manusia (penafsir) dalam memahami Al-Qur`ân, yang meniscayakan adanya dialektika antara wahyu, akal, dan realitas (konteks). Dengan demikian, -menurutnya- tafsir sebenarnya merupakan hasil interaksi antara teks yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas, melalui peranan akal penafsir sesuai dengan kadar kemampuannya." [44] Sedangkan menurut Fazlur Rahman, sebagaimana yang diteliti oleh Abdul Mustaqim, bahwa

---

[41] Ibnu Manzũr; *lisân al-'ârab*, bab *awl.* lihat juga dalam kamus *mukhtar al-shaẖâẖ,*

[42] al-Râghib al-Ashfahânî; *al-mufradât fi gharîb al-Qur'ân,*

[43]Musthafa Zaid; *Dirāsāt fi Tafsîr*, h. 17

[44] Abdul Mustaqim; *Epistemologi tafsir kontemporer: Studi komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur,* (Disertasi UIN Yogyakarta, 2007), h.438 (Bagian kesimpulan).

hakikat tafsir ada dua: tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Tafsir sebagai produk adalah bagaimana seorang penafsir mampu menemukan makna otentik (*original meaning*) dari sebuah teks melalui konteks sosio-historis masa lalu, kemudian menangkap aspek ideal moral untuk dilakukan kontekstualisasi makna di era sekarang. Sementara menurut Syahrur, penafsir tidak harus menemukan makna otentik di masa lalu, melainkan bisa saja langsung mencari makna teks yang relevan di era sekarang, karena makna itu juga berkembang sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer. Al-Qur`ân harus dipandang seolah-olah baru turun kemarin, dan Nabi Muhammad saw baru saja menyampaikannya kepada kita. Adapun tafsir sebagai proses adalah aktivitas interpretasi teks dan realitas yang harus terus-menerus dilakukan sebagai sebuah pencarian tiada henti, dan masih terus diperlukan adanya kritik agar tidak ada monopoli kebenaran sepihak.[45]

E. Istilah Tafsir Kontemporer

Adapun munculnya istilah "tafsir kontemporer" sebagai tafsir Al-Qur'an yang ditulis di era modern hingga sekarang, masih belum disepakati oleh semua ahli tafsir atau mufassir masa kini. Sehingga term ini ada yang menyebutnya dalam bahasa Arab dengan istilah *"al-tafsîr al-hadîts"* (tafsir modern; masa terbaru), walaupun ungkapan "kontemporer" secara makna, kata Arabnya adalah lafal *"al-mu'âshir".* Dari lafal yang terakhir inilah, istilah tafsir kontemporer bisa disebut dengan *"al-tafsîr al-mu'âshir".* Sedangkan definisi tafsir modern (*al-tafsîr al-hadîts*) menurut J.M.S. Baljon adalah: tafsir Al-Qur'an yang berusaha menjawab kebutuhan zaman modern.

Mensikapi adanya dua term ini: "tafsir modern" dan "tafsir kontemporer", maka jika dilihat dari kamus bahasa, diketahui bahwa lafal: *"al-hadîts"* (modern) adalah antonim dari lafal *"al-qadîm"* (klasik; masa dahulu). Sedang lafal *"al-mu'âshir"* (kontemporer), memiliki makna: "masa terkini dari era modern", bahkan lebih dari itu, lafal *"mu'âshir"* ini seakar kata dengan *'âshara* (sezaman) sehingga dapat dinyatakan bahwa "tafsir kontemporer" adalah tafsir yang sezaman dengan si pengkaji suatu karya tafsir. Disamping adanya kualifikasi "kesezamanan" -hemat penulis- pada

[45] Abdul Mustaqim; *Epistemologi tafsir kontemporer....,* h. 439-440.

tafsir kontemporer juga diperlukan persyaratan "adanya nilai inovatif metodologis" dalam karya tafsirnya. Jadi jika si pengkaji misalnya, hidup di abad 21 atau sering dinamakan dengan abad modern, maka karya tafsir kontemporer yang sezaman dengan si pengkaji itu adalah karya tafsir yang ditulis di abad 21 atau abad modern. Menurut ahli sejarah, rentang waktu era modern adalah: sejak dimulainya revolusi Prancis tahun 1789 oleh Napoleon Bonaparte hingga awal ditemukannya alat-alat komunikasi canggih.

Dari sini, dapat disebutkan bahwa karya tafsir kontemporer memiliki dua kualifikasi, yakni a. karya tafsir yang dikaji sezaman dengan si pengkaji, b. karya tafsir dimaksud memiliki ciri inovatif dalam metodologi atau isi penafsirannya. Maka karya tafsir yang kontemporer, di era sekarang atau era modern adalah dimulai oleh Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M), Muhammad Abduh (1850-1905), dan seterusnya hingga abad ini.

Berkaitan dengan kualifikasi tafsir kontemporer tersebut, pada tulisan kali ini akan dipilah dan dibahas tentang beberapa karya tafsir kontemporer, yaitu:

1. Tafsir Sayyid Ahmad Khan
2. Tafsir Muhammad Abduh
3. Tafsir Tanthawi Jawhari
4. Tafsir Amin al-Khuli
5. Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid
6. Tafsir Sayyid Quthub
7. Tafsir Thabathaba'i
8. Tafsir Amina Wadud
9. Tafsir Toshihiko Izutsu
10. Tafsir Fazlurrahman
11. Tafsir Muhammad Syahrur

F. Variable Metode Tafsir

Proses analisis berbagai metode tafsir dari para tokoh tersebut, dapat menggunakan berbagai konsep yang terkait dengan variable metodologi, diantaranya:

a. *Manhaj al-tafsîr* (metode tafsir);[46]

Manhaj al-tafsîr adalah jalan yang ditempuh oleh penafsir Al-Qur'an (*mufassir*) dalam menjelaskan makna dan menggali makna itu dari lafal Al-Qur'an (*lafazh*)-nya, mengikat bagian-bagian maknanya, menyebutkan *atsar* atau sumber makna, memunculkan (*al-ibraz*) makna yang diemban oleh lafal (*lafazh*) dimaksud tentang petunjuk, hukum, dan permasalahan agama serta sastra atau lainnya, dengan mengikut arah pemikiran dan mazhab mufassir sesuai dengan kebudayaan (*al-tsaqâfah*) dan kepribadian mufassir.

"Metode tafsir (*manhaj al-tafsîr*)" terkadang dapat diungkapkan dengan istilah: "alur objek penafsiran" (*al-tharîqah al-maudlû'iyah*) yang dikerjakan oleh mufassir dalam menentukan ragam penafsiran, dengan memunculkan pendapatnya dan batasan sikapnya terhadap isi penafsiran dengan segala bentuk penjelasan yang dapat dilakukan. Istilah "*al-tharîqah al-maudlû'iyyah"* tersebut merupakan segi bentuk penafsiran yang tergambar dalam benak atau imajinasi mufassir yang menjadi metode atau jalan penafsiran sang mufassir.

Singkatnya "*manhaj al-tafsîr"* adalah: proses untuk melakukan kajian terhadap objek ayat serta jalan untuk menjelaskan dan menggali makna. Sedangkan "*al-tharîqah*", adalah segi bentuk pembahasan yang dipilih oleh sang mufassir guna menertibkan dan menentukan isi pembahasan dalam penafsiran.

***b. Al-Ittijah* (Orientasi);** [47]

Al-Ittijah adalah: sikap mufassir, pandangannya, mazhab tafsirnya, dan arah yang mendominasinya dari segi ideologi; baik syi'ah atau sunni, mu'tazilah atau asy'ariyah. Bentuk arahnya itu dapat bersifat konservatif (*taqlîdî*) atau reporматif (*tajdîd*), berpegang kepada

---

[46] Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H); *al-mufassirûn: hayâtuhum wa manhajuhum,* (wizârat al-tsaqâfah al-irsyâd al-islâmî, teheran, 1373 H), cet. 1, h. 31-32

[47] Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H), *Ibid.*, h.23

sumber *naql* (riwayat) atau '*aql* (rasio), atau bahkan menggabungkan kedua hal tersebut dalam bingkai tertentu.

Istilah *"Ittijah"* ini terkadang identik dengan "*madrasah al-tafsîr"* (sekolah tafsir), dan sikap mufassir terhadap ragam sekolah tafsir. Di kalangan peneliti tafsir Al-Qur'an telah dikenal istilah: "*madrasah tafsîr bi al-matsûr"* (sekolah tafsir yang banyak mendominasi pada kajian sumber riwayat), "*madrasah tafsîr bi al-ma'qûl"* (sekolah yang lebih menekankan kepada rasionalitas tafsir), "*madrasah tafsîr ahl al-sunnah"* (sekolah yang mengambil riwayat tafsir kepada seluruh shahabat nabi saw terpercaya), *madrasah tafsîr ahl al-bait* (sekolah yang mengambil riwayat tafsir kepada Ali bin Abi Thalib dan keturunannya), *madrasah tafsîr ashâb al-'aql* (sekolah tafsir yang hanya memberdayakan potensi akal).

c. Al-lawn (corak);[48]

Istilah *"al-lawn"* dalam penafsiran Al-Qur'an menunjukkan bahwa pribadi yang menafsirkan suatu teks itulah yang mewarnai (*yulawwin*) teks dalam isi penafsirannya; dirinya, dan pemahamannya terhadap teks.

Pribadi mufassir-lah yang menentukan wawasan pemikiran yang dapat dijangkau oleh teks, baik makna atau cakupannya. Mufassir melakukan hal tersebut sesuai dengan tingkat pemikirannya dan keluasan wawasan pemikiran, karena mufassir tidak dapat menganggap hal itu berasal dari kepribadiannya saja. Sebagaimana ia tidak mungkin untuk melampaui kepribadiannya, karena ~bagaimanapun~ mufassir tidak dapat memahami teks kecuali yang dapat dijangkau oleh pemikirannya dan akalnya. Dengan kadar inilah, mufassir menentukan teks dan membatasi penjelasannya.

Jadi, istilah *"al-lawn"* merupakan kesimpulan dari istilah "*al-ittijah"* (sikap dan arah pandangan mufassir). Sebagai contoh, *lawn*

[48] Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H), *Op.cit.,* h.33

tafsir dengan metode *naqlî* dan metode ‘*aqlî.* Pada tafsir *naqlî*, yang menggema adalah mengumpulkan kondisi ayat dari riwayat yang mengarah dan berkaitan dengan kondisi ayat itu, lalu mufassir bermaksud untuk mengingat segala sesuatu dari makna ayat dan mendorong untuk mendapatkan pemikiran umum suatu ayat sehingga sampailah mufassir pada dua segi, antara pemikiran dan riwayat sekitar ayat, yang dapat berguna untuk menetapkan isi penafsiran. Sedangkan pada tafsir ‘*aqlî-ijtihadî*, warna kepribadian mufassir lebih nampak dan jelas. Juga kebudayaan mufassir (*tsaqâfah al-mufasssir*), serta warna pengetahuannya, itulah yang menjadi batasan segi perhatiannya termasuk lingkup kegiatannya yang dapat bermanfaat dalam mengeluarkan makna-makna ungkapan suatu ayat.

BAB II
TAFSIR SAYYID AHMAD KHAN

A. Biografi Singkat Sayyid Ahmad Khan.[1]

Sayyid Ahmad Khan lahir di Delhi pada tanggal 17 Oktober 1817 dan dibesarkan dalam lingkungan keagamaan. Ia dididik secara klasik dan tradisional, ia mempelajari bahasa Arab dan Parsi, dan meninggalkannya setelah ia paham kedua bahasa tersebut. Ia tidak pernah mengalami hidup sengsara di masa mudanya, sering ia mendatangi pesta-pesta meriah di mana tarian serta nyanyian menjadi sajian pokoknya. Setelah ayahnya meninggal pada tahun 1838 M, ia bekerja di perusahaan India Timur dan juga diangkat sebagai pembantu hakim di beberapa kota.

Pada usia 29 tahun ia menambah pengetahuan agamanya yang terputus pada usia mudanya. Untuk itu ia belajar di bawah asuhan ulama terkenal pada waktu itu. Dia sering menulis risalah agama seperti biografi Nabi, meskipun jika dibandingkan dengan hasil karya kaum ortodoks lainnya tidaklah berharga baik mengenai isi atau gaya bahasanya. Sayyid Ahmad Khan pertama kali memperbaiki ketidak masyhuran namanya ketika ia mempublikasikan karyanya, *Athar al-Sanadid* pada tahun 1847, suatu sejarah serta monumen orang-orang terkenal di Delhi. Hal ini menandakan bahwa ia sebagai sarjana yang kurang dengan karya-karya keagamaan. Kemudian pada tahun 1863 diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis dan ia dianugrahi sebagai anggota kehormatan dari *Royal Asiatic Society* London. Dia juga mempelajari kebudayaan Inggris sebagai ganti waktu yang dibuang sia-sia guna memimpikan zaman keemasan kebudayaan Islam India.

---

[1] http://gr33nsmo.blogspot.com/2009/05/sayyid-ahmad-khan.html, diunduh tanggal 17 September 2011

Setelah pemberontakan tahun 1857, Inggris mendominasi India, sehingga Sayyid Ahmad Khan berkesimpulan bahwa keselamatan kaum muslimin tergantung pada kerjasama dan bagaimana menjalin persahabatan dengan Inggris, untuk menerima kebudayaan mereka, dan ia sendiri memposisikan dirinya sebagai mediator. Dalam membantu melancarkan asimilasi tersebut, beliau mengeluarkan fatwanya yang isinya bahwa tidak dilarang oleh hukum bagi kaum muslimin untuk makan bersama-sama dalam satu meja dengan orang-orang Kristen.

Usaha memikat kaum muslimin agar supaya menerima idenya itu ia mengambil ayat Qur'an yang menerangkan bahwa makanan dari pada ahli Kitab adalah tidak menyalahi hukum bagi kaum muslimin. Tetapi ia kesulitan jika ditanya tentang bagaimana dengan daging yang kotor (haram) menurut agama. Maka ia mengatakan akan perlunya menginterpretasikan hadits yang meragukan sehingga tidak ada pertentangan dan kaum muslimin boleh makan daging binatang yang disembelih tanpa menyebut nama Allah.

B. Pemikiran Sayyid Ahmad Khan

Sayyid Ahmad Khan mempunyai kesamaan pemikiran dengan Muhammad Abduh. Hal ini tercermin dari beberapa ide terutama tentang akal yang memiliki penghargaan tinggi di dalam pandangannya. Meskipun demikian ia berpendapat bahwa akal bukanlah segalanya dan memiliki keterbatasan karena masih menerima adanya kebenaran wahyu.

Keyakinan kekuatan dan kebebasan akal menjadikannya percaya bahwa manusia bebas berkehendak dan berbuat. Hal ini menjadikannya sepaham dengan paham Qodariyah. Menurutnya, manusia telah dianugerahi berbagai macam daya, diantaranya daya berpikir berupa akal, dan daya fisik untuk memenuhi kehendaknya.

Sejalan dengan faham Qodariyah yang dianutnya, ia percaya bahwa setiap mahkluk telah ditentukan sifat-sifatnya oleh Tuhan. Dan sifat yang ditantukan ini disebut sebagai sunah Allah yang tidak berubah. Islam adalah agama yang memegang adanya hukum alam. Antar hukum alam sebagai ciptaan Tuhan dan Al-Quran sebagai firman Tuhan tidak ada pertentangan.

Menurut Sayyid Ahmad Khan alam beredar menurut hukum alam yang telah di tentukan oleh Tuhan. Segala sesuatu di dunia ini berjalan menurut hukum sebab akibat. Namun segala sesuatunya bergantung pada sebab utama dan sebab pertama adalah Tuhan.

Karena kepercayaan yang begitu kuat terhadap adanya hukum alam dan kerasnya pendapat tentang hal ini dia dianggap sebagai seorang kafir oleh golongan islam yang belum menerima tentang ide adanya hukum alam. Menurut mereka pamahaman tentang hukum alam membawa kepada faham naturalisme dan materialisme, yang akhirnya menarik kepada keyakinan tidak adanya Tuhan.

Sejalan dengan ide-ide diatas, ia menolak tentang adanya *taqlîd* bahkan tidak segan-segan menyerang faham ini. Menurutnya sumber ajaran islam adalah Al-Quran dan Hadits. Pendapat ulama pada masa lampau tidak dapat dijadikan sebagai hujjah pada kehidupan zaman modern. Oleh karena itu perlu adanya ijtihad baru untuk menyesuaikan ajaran-ajaran islam sesuai dengan masyarakat yang berubah. Dalam ijtihad, ijma' dan *qiyâs* bukan merupakan sunber ajaran Islam.

C. Metode Tafsir Sayyid Ahmad Khan

Ketika terkait dengan pemahaman ketuhanan, ia menafsirkannya dengan **menggunakan argumen kosmologis**, misalnya dengan mengemukakan argumen berikut: "*ajaran terpenting agama Islam adalah percaya kepada eksistensi Pencipta sekalian makhluk. Seluruh yang ada dan seluruh yang dapat kita pahami atau kita bayangkan, melalui cara tertentu, dirangkai dengan mata rantai penghubung, sehingga keberadaan yang pertama bergantung kepada yang kedua, dan yang kedua bergantung kepada yang ketiga. Jadi, dengan saling bergantungan, mata rantai ini berakhir pada wujud atau sebab akhir, yakni sang Pencipta atau Tuhan atau penguasa alam semesta*".[2] Ia menopang tema dimaksud dengan ayat Al-Qur'an, seperti: al-Rûm: 20-25, 46-48, al-Mukminûn: 18-22, al-Anbiyâ: 31, al-Zumar: 5, kemudian menyimpulkannya.

[2] Ahmad Khan; " *'Aqîdah* (I)", Tr.C.W. Troll, Sayyid Ahmad Khan, h. 257

Menggunakan argumen teleologis[3] dalam membuktikan eksistensi Tuhan yang esa. Misalnya dengan mengemukakan argumen berikut: *"alam semesta ini eksis dengan teratur, arif, dan harmonis, seperti bagian-bagian sebuah jam yang berbeda, atau seperti mesin-mesin yang saling berhubungan antara satu dengan lainnya. Dari keteraturan alam semesta itu, kita akan menyadari bahwa susunan alam semesta yang rumit ini telah diciptakan oleh pekerja (kargar) yang alim dan bijaksana. Dari hal tersebut, akal sehat manusia dapat membuktikan keesaan Tuhan."*[4] Kemudian ia mengutip ayat-ayat Al-Qur'an diantaranya: surah al-Anbiyâ: 19-22, an-Naml:60-61 dan 63. Proposisi lebih lanjut tentang keesaan Tuhan, ia nyatakan dalam bukunya: *"Tahzîb al-akhlâq"*, dengan deskripsi sebagai berikut: "*Tuhan itu esa dan kekal, eksis (mawjûd) dan wajib al-wujûd. Dia mengungkapkan diri-Nya dalam sifat-sifat-Nya, yakni sifat-sifat-Nya identik dengan zat-Nya. Tiada sesuatu atau seorangpun yang setara dengan-Nya, atau menyainginya. Dia tidak diperanak dan tidak pula memiliki anak. Dia tidak dapat dibayangkan, dan akal kita tidak dapat memahami-Nya. Dia berada di luar pemahaman kita. Tetapi, di dalam keyakinan dan benak kita, Di selalu ada. Akal dapat mengakui bahwa yang dicintai itu ada. Namun akal yang sama juga mengatakan: saya tidak dapat mengetahui lebih jauh tentang-Nya. Saya tidak dapat membuat konsep apapun tentang-Nya, atau membayangkann-Nya. Dan jika tiada imajinasi atau lukisan yang sama tentang-Nya, maka Dia tidak terikat pada materi, maka Dia juga tidak terikat pada ruang. Keperayaan Islam, menuntut kita meyakini eksistensi yang wajib al-wujûd, dan tidak mengharuskan kita untuk mengetahui modus (kaifiyât) sefat-sifat-Nya. Walaupun hal tersebut, sama pentingnya dengan keyakinan bahwa Dia itu eksis, sehingga sifat-sifat dapat dinisbahkan kepada-Nya. Tetapi modus sifat-sifat tersebut, berada di luar pemahaman manusia. Diantara seluruh sifat yang kita nisbahkan kepada zat-Nya, hanya ada dua yang darinya pokok*

[3] Teleologis berasal dari teleology bahasa Yunani, dengan dua suku kata "telos": akhir, tujuan, keadaan utuh, dan "logos": kajian tentang prinsip rasional. Jadi teleologis adalah: kajian tentang fenomena yang menampakkan keteraturan, desain, tujuan, akhir, cita-cita, tendensi, sasaran, dan arah, serta bagaimana itu semua dicapai dalam sebuah proses perkembangan. Tim Penulis Rosda; *Kamus Filsafat,* (Rosda Karya: Bandung: 1995), cet.1, h.339

[4] Ahmad Khan; " *'Aqîdah* (II)", Tr.C.W. Troll, Sayyid Ahmad Khan, h. 264

permasalahan tampak begitu jelas bahwa walaupun modusnya yang nyata tetap tersembunyi dari kita, namun setiap orang pernah mengamatinya dan tidak ada satupun yang menolaknya -yaitu i) sifat Prima Kausa dan ii) sifat Maha Pencipta.[5]

Menerapkan metode rasional. Misal, dengan menafsirkan konsep malaikat dam setan, yang disebutkan Al-Qur'an dengan sebagai ciptaan Tuhan yang independen dari manusia. Ia dengan tegas menolak eksistensi factual kedua konsep itu. Bagi Ahmad Khan, malaikat adalah sifat-sifat dari ciptaan Tuhan, seperti sifat keras pada batu, sifat cair pada air, dan kognisi intuitif terhadap realitas pada diri manusia. Dalam terminologi Al-Qur'an, konsep sekunder tentang malaikat adalah dukungan moral Ilahi yang membesarkan hati manusia dalam perjuangannya melawan rintangan-rintangan yang berat. Sementara setan, di dalam Al-Qur'an, disebutkan secara metaforik, sebagai yang diciptakan dari api. Penciptaan dari api, menurut Ahmad Khan, menunjukkan serba nafsu manusia. Ringkasnya Ahmad Khan menganggap bahwa malaikat dan setan, yang disebutkan dalam Al-Qur'an, adalah ungkapan simbolik dari dorongan kebaikan dan kejahatan yang ada dalam diri manusia.[6]

Penafsiran rasionalistik lainnya dari Ahmad Khan, adalah dengan mengkomparasikan dengan konsep orang-orang Pagan Arab, Yahudi, dan Zoroastrian abad pertengahan. Setelah itu, ia mengemukakan pembahasannya dengan makna jin yang digunakan pada beberapa teks Al-Qur'an. Ia mengemukakan: "*bukan hanya orang pagan Arab, tetapi orang Yahudi, dan Zoroastrian abad pertengahan juga mempercayai makhluk suprahuman yang tidak dapat dilihat, diciptakan dari api, dengan sikap yang baik atau dengki terhadap manusia."* [7] Setelah itu ia melanjutkan pembahasannya dengan menyatakan: *"kita akui bahwa di lima tempat dalam Al-Qur'an kita temukan istilah jin dalam pengertian yang dinisbahkan*

---

[5] Lihat: Baljon. J.M.S. "*the reforms and religious ideas of sir sayyid Ahmad Khan,* Leiden, E.J. Brill, 1949, h. 51

[6] Aziz Ahmad; *Islamic modernism in India and Pakistan,* London, Oxpord Univ. Press, 1967, h.47

[7] Aziz Ahmad; *Ibid,*.

orang-orang Arab pra-Islam; dalam surah al-An'am:100, Saba':51, al-Jinn: 5-6, Fushshilât:29, al-Shaffât:158. pada ayat tersebut, hanya dikemukakan tentang kepercayaan-kepercayaan mereka, dan itu tidak membuktikan bahwa Al-Qur'an mendukung adanya eksistensi makhluk tersebut. Di tempat dalam Al-Qur'an, kita temukan term jin dipakai dalam pengertian: orang-orang biadab yang hidup jauh dari dunia beradab, di sudut-sudut hutan yang gelap, di gunung-gunung, dan di padang pasir. Makna tersebut ia perkuat dengan mengemukakan data dari pra Islam yang di dapat dari kitab "shihâh" karya al-Jauharî dan data sebuah ayat dari Bibel (Genesis 25: 27). [8]

Menurut Ahmad Khan, dari data tersebut nampak bahwa: term *"jins"* memiliki makna yang berlawanan dengan *"ins"*. Jika "ins" berarti: "orang-orang beradab", maka "jins" dapat berarti: "orang-orang biadab". Selanjutnya Ahmad Khan, menafsirkan surat adz-Dzariyat:56 dengan penafsiran berikut: "kita semua, baik yang tinggal di kota ataupun di hutan serta gunung, diciptakan semata-mata untuk menyembah Allah swt".[9]

Contoh penafsiran rasionalitasnya, adalah ketika menafsirkan tentang malaikat Jibril. Ahmad Khan menyatakan bahwa Jibril bukan makhluk terpisah dari diri Nabi, tetapi merupakan fakultas (potensi) kenabian yang ada di dalam hati nabi. Fakultas kenabian ini bersifat alami dan berkembang sebagaimana fakultas insani lainnya. Oleh karena itu, maka misi kenabian baru mulai ditangkap setelah fakultas tersebut mencapai kekuatan penuhnya. Fakultas kenabian ini beroperasi ketika ada sesuatu yang terpikir olehnya. Dan inilah yang menyebabkan Al-Qur'an turun secara berangsur-angsur.[10] Selanjutnya Ahmad Khan mengutip beberapa ayat Al-Qur'an, yaitu: al-Baqârah: 97, al-Qiyâmah:17-18 dan 19, an-Najm: 3-5, dan 8-10. Terkait penafsiran bahwa malaikat itu bukan makhluk tetapi sebagai potensi kenabian, -hemat penulis- diperlukan analisis pembanding dengan ayat lain seperti: Q.S. al-Baqârah/2:177, 185.

---

[8] Lihat: Baljon. J.M.S. "*the reforms* ..., *Op.cit.,* h. 58

[9] *Ibid,.*

[10] Ahmad Khan, *On the mode and nature of prophetic revelation,* Tr. C.W. Troll, SAA, h. 280-284. Ahmad Khan; *Fifteen principles submitted by Sayyid Ahmad Khan to the Ulama of Shanpur,* Tr. C.W. Troll, SAA, h. 33-34

Ahmad Khan menyerukan untuk mengkaji secara ilmiah fitrah manusia, agar dapat direkonsiliasikan antara kemahakuasaan Tuhan dengan tanggung jawab manusia dalam karsa manusia. Menurutnya, manusia diciptakan Tuhan berdasarkan fitrah. Fitrah tersebut, adalah melakukan perbuatan secara sukarela atau terpaksa selaras dengan kehendak Tuhan sebagai sebab terakhir.[11] Dengan demikian, manusia memiliki dua potensi: potensi yang mendorong untuk melakukan suatu perbuatan, dan potensi yang menghalangi perbuatan itu. Manusia dapat mengaitkan seluruh perbuatannya kepada Tuhan karena Tuhan merupakan sebab dari keseluruhan sebab.[12] Oleh karena itu, Ahmad Khan menafsirkan tentang do'a manusia adalah untuk menghibur manusia tatkala sedang menghadapi keruwetan dan ketika berdo'a menyebabkan manusia memusatkan pikirannya kepada Tuhan Yang Maha Agung, sehingga kekuatan diciptakan dalam dirinya untuk mengatasi seluruh kegelisahan dan kekhawatiran juga ketegarannya bertambah.[13]

Ahmad Khan menafsirkan Al-Qur'an secara metaforik, misalnya ketika menafsirkan tentang eskatologis. Ia mengemukakan: "*orang yang terpelajar mengetahui bahwa term-term yang dengannya kehidupan akherat -seperti surga dan neraka- digambarkan, tidak dimaksudkan sebagai identik kualifikasinya. Tetapi, deskripsi-deskripsi tersebut merupakan suatu eskspresi metaforik, yang menggambarkan tentang kenikmatan dan kesengsaraan yang berintensitas tinggi.*"[14] Deskripsi-deskripsi tersebut bertujuan agar manusia terdorong berbuat baik dan mencegahnya berbuat jahat.[15] Menurut Ahmad Khan, kebangkitan akherat bersifat immaterial, dan dalam rangka menekankan realitas hukuman dan balasan akherat kepada manusia, Tuhan membuat deskripsi yang menarik bagi imajinasi manusia.[16]

---

[11] Troll. C. W.; *Sayyid Ahmad Khan's commentary on the Holy bible,* IMA, vol.VII, 4 Nopember 1976, h. 203.

[12] Ahmad Khan; *My belief in God,* (Tr. C.W. Troll, SAA,), h. 273-274

[13] Baljon; "*the reforms ..., Op.cit.,* h. 65-66

[14] Ahmad Khan; *Tafsir I,* h. 40

[15] lihat: Troll. C. W.; *Sayyid Ahmad..., Op.cit.,* h. 211

[16] Ahmad Khan; *Fifteen principles..., Op.cit.,* h. 31

Ahmad Khan juga berkeyakinan bahwa sains modern tidak bertentangan dengan Al-Qur'an. Ia telah meletakkan prinsip *"conformity to nature"* serta kriteria bahwa tidak ada sesuatupun di dalam Al-Qur'an yang bertentangan dengan hukum alam. Contohnya, ketika ia menafsirkan term *"al-'alaq"*, ia beranggapan bahwa Al-Qur'an jauh melampaui zamannya karena di dalamnya telah disebutkan adanya spermatozoa. *Al-'alaq* diartikan sebagai kumpulan dari sekian banyak spermatozoa dalam sperma laki-laki.[17] Menurutnya, jika terjadi perubahan ilmu pengetahuan, maka itu menunjukkan kekeliruan pengetahuan manusia, bukan kekeliruan kalam Al-Qur'an. Dengan demikian, jika sains berkembang sampai ke suatu titik di masa mendatang, dimana hal-hal yang dipastikan dewasa ini tidak terbukti, maka kita akan kembali lagi kepada Al-Qur'an dan tentu saja akan menemukan di dalamnya keselarasan dengan realitas.[18]

---

[17] Baljon; "*the reforms* ..., *Op.cit.,* h. 55

[18] Ahmad Khan; *Fifteen principles..., Op.cit.,* h. 39

BAB III
TAFSIR MUHAMMAD ABDUH

A. Biografi Intelektual Muhammad Abduh

Muhammad Abduh lahir pada tahun 1849/ 1265 H. Ia belajar membaca, menulis, dan menghafal Al-Qur'an di rumah, dengan bimbingan seorang guru. Pada tahun 1863/ 1279 H, ia dikirim ke Thantha untuk belajar hafalan Al-Qur'an, tata bahasa Arab, dan hukum fiqih di Mesjid al-Ahmadi.[1] Tetapi ia tidak puas dengan metode hafalan, maka kemudian pada tahun 1866/1282 H ia lebih memilih menikah. Tetapi kemudian ia mendapat semangat baru dari pamannya yaitu Syekh Darwis, untuk kembali belajar di Thantha tentang logika, matematika, ilmu ukur, dan ilmu lain yang tidak diajarkan di Al-Azhar.

Ia mulai belajar ke Al-Azhar pada tahun 1866 / 1282 H. Ia juga belajar ke syekh Hasan al-Thawil, yang memahami falsafah, logika, ilmu ukur, sosial, dan politik. Ia kemudian merasa puas belajar falsafah, matematika, dan teologi ke Jamaluddin al-Afgani yang datang ke Mesir tahun 1870/ 1286 H. Ia kemudian tidak mau taklid ke mazhab apapun, kecuali kepada argumen yang lebih kuat.[2]

Setelah ujian kelulusan di al-Azhar, ia menulis beberapa buku diantaranya:

---

[1] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah,* (Jakarta:UI Press: 1987), cet.1, h. 11.

[2] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah,* (Jakarta:UI Press: 1987), cet.1, h. 13. Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.23

a. *Hasyiyah 'ala syarh al-'aqaid al-'adudiah;* yang berisi komentarnya tentang paham teologi al-Asy'ari. Pada cetakan kedua, buku ini mendapat "kata pengantar" dari Syekh Sulaiman Duniya, dengan judul: *Muhammad Abduh baina al-falasifah wa al-kalamiyyin".* Ia juga mengajar di al-Azhar, mata kuliah: "logika", "teologi", dan "Falsafah". Di Dar al-Ulum, ia mengajar mata kuliah "sejarah" dengan memakai buku daras "al-Muqaddimah" karya Ibnu Khaldun. Juga mengajar etika di rumahnya dengan menggunakan buku *Tahzib al-akhlaq* karya Ibnu Miskawaih, dan mengajar "Sejarah Eropa" dengan berpegang pada buku *Sejarah Peradaban di Eropa* karya F.Guizot dari Perancis.
b. Ia banyak menulis artikel berbagai bidang spesialisasi ilmu seperti bidang ilmu pengetahuan, sastra Arab, dan politik, mengarang, dan agama, di surat kabar *al-Ahram,* yang mulai terbit tahun 1876.

Pada tahun 1880, ia diangkat menjadi pemimpin redaksi *"al-waqâ'i al-mishriyyah"*, Koran resmi Negara pada zaman Muhammad Ali. Muhammad Abduh juga berguru kepada Jamaluddin al-Afghani di bidang politik yang telah mendirikan *"al-Hizbu al-wathanî"* (Partai Nasional Mesir), namun pada tahun 1879 Jamaluddin al-Afghani diusir dari Mesir dan M. Abduh dijatuhi hukuman tahanan kota, karena terlibat dalam pemberontakan Urabi. Pada tahun 1882 ia dibuang ke luar Mesir menuju Beirut. Setahun kemudian ia dipanggil oleh Jamaluddin al-Afghani untuk ke Paris, dan kemudian pada tahun 1884, mereka mendirikan penerbitan majalah *"al-'urwat al-wutsqâ"* yang hanya 18 kali penerbitan karena dilarang oleh pemerintah Perancis dan Muhammad Abduh kembali ke Beirut tahun 1885. Disini ia menulis komentar terhadap dua buku, yaitu: *"maqâmat badî' al-zamân al-hamzanî"* dan kitab "*Nahj al-Balâghah".* Juga menerjemahkan buku karya Jamaluddin al-Afghani, yaitu *"al-radd 'alâ Dahrîyîn".*[3]

Pada tahun 1888 ia kembali ke Mesir, karena dimaafkan oleh penguasa saat itu, Khedevi Taufiq, karena desakan Sultan Utsmani di Turki. Kemudian pada tahun 1889, ia diangkat menjadi hakim, pada tahun 1891 kemudian menjadi penasehat pada Mahkamah Tinggi (*mahkamat al-*

[3] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h. 27-31

ishti'nâf). Ia berpendapat bahwa dasar hukum adalah keadilan, dan tujuan hukum adalah menegakan keadilan. Kalau hukum ada yang berlawanan dengan keadilan, maka dicari penyelesaiannya dengan jalan damai. Sekiranya tidak bisa, maka diambil keputusan atas dasar keadilan, sungguhpun keputusan itu bertentangan dengan rumusan hukum yang ada.[4]

Pada tahun 1895, M.Abduh mengusulkan untuk dibentuk "Dewan al-Azhar", yang terdiri dari ulama besar berbagai mazhab fiqih, yaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.[5] Ia melakukan pembaharuan di al-Azhar, baik dari segi administrasi, infrastruktur, maupun kurikulum al-Azhar. Pada tahun 1899, ia diangkat menjadi mufti Mesir, sekaligus menjadi Dewan Wakaf tertinggi (*al-majlis al-awqaf al-a'lâ*). Diantara fatwanya yang masih menghebohkan saat itu adalah halalnya binatang sembelihan dari ahli kitab, dan orang Nasrani, bagi umat Islam.[6] Di tahun yang sama, Ia juga diangkat menjadi Dewan Legislatif Mesir. Pada tahun 1900, ia menerbitkan *"Jam'iyyat Ihyâ 'Ulŭm al-'Arabiyyah"* yang menyebarkan sejumlah kitab tentang pemikiran dalam Islam juga mengumpulkan manuskrip atau kitab langka.[7]

Demikianlah sekilas perjalanan intelektual Muhammad Abduh, yang menurut Tahir Tanahi, ia memiliki tujuan hidup berikut:[8]

a. Membebaskan pemikiran dari belenggu taklid dan memahami ajaran agama sesuai dengan jalan yang ditempuh ulama zaman kasik, yaitu zaman sebelum timbulnya pertentangan paham dengan kembali kepada sumber-sumber utama teks agama.

---

[4] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.32-33

[55] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.34

[6] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.35

[7] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.36

[8] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.38 lihat: Tahir al-Tanah, ed.: *Mudzakkirât al-Imâm Muhammad Abduh,* (Kairo;Dâr al-Hilal, t.th), h.18-19

b. Memperbaiki bahasa Arab yang digunakan oleh instansi pemerintah maupun surat kabar.

Sedangkan tujuan gerakannya adalah: pembaharuan bidang sosial, dan mempersiapkan kaum terdidik. Baginya tujuan pendidikan masyarakat, lebih diutamakan daripada berpolitik. Bahkan jika ada pemerintah yang demokratis, tetapi menghalangi tujuan pendidikan, maka pemerintahan itu harus ditentang.[9] Muhammad Abduh meninggal dunia di Iskandaria pada 11 Juli 1905, akibat menderita penyakit kanker hati dan dimakamkan di Qurafat al-Mujawirin.[10]

B. Kondisi Intelektual dan Politik

Napoleon Bonaparte melakukan ekspedisi ke Mesir pada tahun 1798. Ia membawa kebudayaan, ilmu pengetahuan dan teknologi, disamping alat-alat perang.[11] Kontak orang Mesir, terutama para ulamanya, dengan kebudayaan yang dibawa oleh Napoleon itu, menimbulkan kesadaran dalam diri mereka bahwa umat Islam telah jauh ketinggalan dari orang Eropa. Bahkan banyak penelitian atau percobaan yang dilakukan oleh orang Eropa yang tidak dapat dipahami oleh akal orang-orang Mesir.

Kesadaran akan kemunduran itu menimbulkan hasrat umat Islam Mesir, untuk maju kembali sebagaimana halnya di masa silam. Gerakan pembaharuan pun timbul di Mesir, yang dipelopori oleh Muhammad Ali. Ia dapat merebut tampuk kekuasaan (1805-1849), setelah Prancis terusir dari Mesir. Dalam gerakan pembaharuannya, ia mendirikan sekolah-sekolah modern, sesuai dengan bidang keilmuan yang dibutuhkan saat itu. Ia juga mengirimkan orang-orang Mesir untuk belajar di Eropa, diantaranya Syekh al-Tahtawi. Namun Muhammad Ali, adalah raja absolut yang menguasai

---

[9] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002),h.58

[10] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.40

[11] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah,* (Jakarta:UI Press: 1987), cet.1, h. 7-9

sumber kekayaan Mesir, sehingga banyak rakyat yang merasa tertindas.[12] Pada saat itulah Muhammad Abduh lahir (1849/ 1266 H). Keluarganya dituduh memberontak, sehingga ayahnya sempat dipenjara.[13]

Muhammad Abduh, diduga kuat terlibat dalam pemberontakan Urabi, sehingga ia mendapat tahanan kota dan selanjutnya, sebagaimana tersebut. Karena kegagalan pemberontakan ini, maka kemudian M. Abduh tidak ingin lagi terlibat dalam dunia politik. Ia akan terlibat dalam politik, jika politik telah mengekang kebebasan berfikir dan perkembangan ilmu dan agama.[14] Penyelesaian soal politik ini, ia serahkan kepada perkembangan zaman, yang senantiasa menuntut adanya perubahan.[15] Diawali dengan perubahan di bidang pendidikan, pemikiran, dan ilmu pengetahuan, sebagaimana terlihat dalam tujuan gerakannya tersebut.

C. Pemikiran Muhammad Abduh:

1. Filsafat Wujud; menurut M. Abduh bahwa ada dan tidak adanya sesuatu diperlukan sebab. Oleh karena itu, wujud pada hakikatnya hanya terdiri dari dua, wujud yang pada esensinya mesti ada dan wujud yang pada esensinya mungkin ada. Yang pada esensinya mungkin ada, yaitu yang tidak dengan sendirinya ada ataupun tidak ada, ia tidak bisa ada tanpa sebab di luar dirinya. Oleh karena itu, maka sebab itu mestilah wujud yang pada esensinya mesti ada.[16] Disinilah pentingnya hubungan Tuhan dengan manusia. Maka hubungan Tuhan sebagai yang wajib ada dengan manusia, sebagai yang mungkin ada, memiliki empat kualitas hubungan yaitu hubungan penciptaan, kehidupan

---

[12] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah,* (Jakarta:UI Press: 1987), cet.1, h. 10.

[13] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.21

[14] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h.56-57

[15] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h. 57

[16] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h. 29

(hayat), intuisi, dan wahyu. Wahyu berguna untuk mengetahui rahasia-rahasia hidup di akhirat.[17]

Sedangkan akal, adalah alat untuk mengetahui adanya Tuhan dan kehidupan di balik hidup di dunia. Akal dapat mengetahui bahwa berterima kasih kepada Tuhan adalah wajib dan kebajikan adalah dasar kebahagiaan sebagaimana kejahatan adalah dasar kesengsaraan. Karena itu, akal dapat membangun hubungan dua arah dengan Tuhan.[18] Perbedaan kemampuan akal, tidak hanya karena perbedaan pendidikan tetapi dapat juga karena pembawaan alamiah, yang terletak di luar kehendak dan kekuasaan manusia.[19]

2. Akal; Menurut M. Abduh, Al-Qur'an berbicara kepada akal manusia, bukan hanya kepada perasaannya.[20] Pemikiran rasional adalah jalan untuk memperoleh iman yang sejati. Iman harus berdasar pada keyakinan, dan akal yang menjadi sumber keyakinan pada Tuhan, ilmu, serta kemahakuasaan-Nya dan pada Rasul.[21]

Jika wahyu membawa sesuatu yang nampak bertentangan dengan akal,[22] wajib bagi akal untuk meyakini bahwa yang dimaksud bukanlah arti harfiyah. Akal kemudian bebas melakukan interpretasi, untuk menyerahkan maksud sebenarnya kepada Allah.[23] Maka ajaran Islam menghancurkan penguasaan taklid atas jiwa manusia dan mencabut akarnya yang tertanam dalam pikiran manusia. Pentingnya penghancuran taklid, persis dengan penghancuran perbudakan dalam Islam.[24]

---

[17] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h. 33

[18] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h. 34

[19] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h. 35

[20] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.45

[21] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.45-46

[22] Jika tetap memilih dalil naqli dari akal, maka hendaklah menafsirkan dan memahami isi dalil naqli dengan tetap memerhatikan aturan-aturan bahasa, sehinggga arti dari dalil tersebut dapat sesuai dengan pertimbangan akal. Syaikh Muhammad Abduh; *Islam, Ilmu Pengetahuan, dan Masyarakat Madani,* (Sri Gunting PT.RajaGrafindo Persada; Jakarta, 2005), judul asli: *al-Islâm dîn al-'ilmî wa al-madaniyyah,* terj. Haris Fadilah dan M.Abqory, h.126

[23] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.46

[24] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.46

Karena perbedaan antar manusia bukan lagi pada ketinggian takwa, tetapi pada kekuatan akal. Maka tidak ada perbedaan antar manusia, kecuali dalam amal, dan tidak ada yang lebih mulia, kecuali karena ketinggian akal dan pengetahuan; dan yang mendekatkan manusia kepada Tuhan hanyalah kesucian akal dari keraguan.[25] Dengan meneliti alam sekitar, akal dapat sampai ke alam abstrak. Al-Qur'an mengajarkan penggunaan akal dan meneliti fenomena alam untuk sampai kepada rahasia yang ada di balik fenomena.[26]

3. Wahyu; menurut Muhammad Abduh terdapat tiga macam wahyu:[27]
   a. Wahyu yang ditujukan kepada kaum *khawas* (intelektual) dan kaum awam sekaligus. Wahyu ini merupakan sebagian besar dari ayat Al-Qur'an.
   b. Wahyu yang ditujukan hanya kepada kaum awam dan jumlahnya sedikit. Seperti wahyu tentang sifat-sifat jasmani Tuhan dan wahyu tentang kehidupan kelak di alam gaib (akhirat).
   c. Wahyu yang hanya ditujukan kepada kaum *khawas.* Seperti ayat-ayat mengenai tanda-tanda Tuhan yang terdapat di alam ini. Tujuan dari tanda-tanda itu, untuk menarik perhatian orang pada rahasia yang berada di belakangnya dan hikmah penciptaannya. Memahami rahasia dari tanda-tanda ini adalah bidang kaum *khawas* dan bukan bidang kaum awam.Wahyu bagi kaum *khawas* memiliki fungsi informasi dan konfirmasi, berbeda dengan kaum awam yang hanya menjadikan wahyu sebagai informasi.

Wahyu memiliki dua fungsi pokok:[28]

a. Memberi penjelasan tentang alam gaib yang penuh rahasia, dengan dikirimnya para nabi.
b. Wahyu memberi dasar prinsip-prinsip umum agar manusia hidup dengan damai dan membuka rahasia cinta yang menjadi dasar ketentraman dalam bermasyarakat. Oleh karena itu, wahyu membawa syariat yang

[25] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.48
[26] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.48
[27] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h. 37-38
[28] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.59-60

mendorong manusia untuk melaksanakan kewajiban, seperti kejujuran, berkata benar, menepat janji, dan sebagainya.

Disamping itu, terdapat fungsi yang ketiga yaitu: Wahyu mampu memberi kekuatan sakral kepada hukum serta peraturan yang dibuat oleh manusia. Sehingga pendapat akal memiliki sifat sakral dan absolut.[29]

4. Teologi, adalah: ilmu yang membahas tentang diri Tuhan dan relasi Tuhan dengan alam semesta termasuk dengan manusia.[30] Muhammad Abduh cenderung kepada konsep peniadaan sifat Tuhan. Ia juga tidak berpegang kepada mutlaknya kehendak dan kekuasaan Tuhan.[31] Tuhan telah memberi manusia, berupa kemauan dan daya untuk berbuat sebagai sunnatullah.[32] Sunnatullah menurut M. Abduh adalah hukum alam yang mengatur perjalanan, hukum alam dengan sebab dan akibatnya. Hukum alam ini bersifat tetap, yang telah ditentukan oleh Tuhan dalam pengetahuan azali-Nya dan tidak berubah oleh hal-hal yang *juz'iyyaṯ*.[33] Maka ketika ada ungkapan Tuhan, "Ia menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang dikehendaki" berarti bahwa "Tuhan berbuat sesuatu dengan sunnah-Nya. Ia memberi sebab-sebab yang membuat orang yang dipilih-Nya mempunyai sifat-sifat raja dan berhasil dalam membentuk kerajaan", demikian M.Abduh.[34] Maka kehendak Tuhan terhadap makhluk-Nya berjalan sesuai dengan hukum alam yang telah dibuatnya.[35]

[29] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.60-61

[30] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.43

[31] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.74

[32] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.75

[33] *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.76

[34] Lihat: *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.77. lihat juga: Tafsir al-Manâr, jilid 2, h. 478

[35] Lihat: *Harun Nasution;Muhammad Abduh dan Teologi* ......, h.77.

5. Eksistensi Ilmu Pengetahuan:

Muhammad Abduh berpendapat bahwa dasar pembinaan Islam adalah:[36]

a. Penelitian yang berdasarkan akal untuk mencapai iman.
b. Mendahulukan dalil akal dari dalil nakli yang tersurat, jika terjadi pertentangan. Maka dalil nakli dimaksud, ditakwilkan berdasarkan tatabahasa, sehingga dapat sesuai dengan penelitian yang ditetapkan oleh akal.
c. Memperhatikan sunnatullah, baik yang terjadi di alam maupun di masyarakat dahulu atau masa sekarang.
d. Menjauhkan diri dari menuduh kafir terhadap seseorang, sehingga dapat menjadikan seseorang lebih terbuka dalam memahami Islam dan toleransi terhadap ilmu atau filsafat selain Islam.
e. Mencabut adanya otoritas keberagamaan. Tetapi hendaknya dalam memahami agama, dipelajari terlebih dahulu instrument ilmu yang dibutuhkan seperti tatabahasa Arab sebelum turun wahyu, peristiwa masa Nabi saw, dan hukum *nâsikh-mansûkh*. Jika tidak mampu memahami ilmu dimaksud, maka seseorang harus bertanya kepada yang telah memahaminya, dengan diwajibkan meminta argumen dari semua hukum yang ditanyakannya, baik mengenai *i'tikad* atau syari'at.
f. Melindungi dakwah untuk mencegah timbulnya fitnah. Maka kesabaran dan perdamaian selalu menjadi pegangan, sedangkan kekuasaan dan kekuatan untuk melindungi agama. Sehingga Islam melindungi upacara peribadatan, adat-istiadat, dan kegiatan ekonomi, siapapun yang tidak melakukan kezaliman.
g. Mencintai orang-orang yang berbeda kepercayaan. Karena agama adalah hubungan antara manusia dengan tuhannya, yang tidak bisa menghalangi kenikmatan berkeluarga, walaupun berbeda keyakinan. Disinilah Nampak bahwa Islam mengandung unsur hakikat toleransi terhadap berbagai ilmu pengetahuan. (Q.S. al-Rum: 21).

---

[36] *Syekh Muhammad Abduh; Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen,* buku asli: *al-Islam wa al-Nashraniyyah ma'a al-'ilmi wa al-madaniyah,* (Bandung:CV.Diponegoro:1978), terj: Mahyuddin Syaf, dkk, h.63-92

h. Menghimpun kemaslahatan dunia dan akhirat. Keselamatan jasmani didahulukan dari kesempurnaan agama, sehingga dalam Islam terdapat *rukhshah*, dan diijinkan memakai perhiasan serta bersenang-senang menikmati apa yang diinginkan, dengan syarat tertentu yaitu tidak lepas dari kesederhanaan dan niat yang baik, juga tidak melewati batas syara serta tidak keluar dari sifat kejantanan (Q.S. al-A'raf:30-33, an-Nahl:5-8, 14, al-Isra:27-29, al-Qashash:77, al-Baqarah:29, 269).

D. Metode Tafsir Muhammad Abduh

Muhammmad Abduh, dalam menafsirkan Al-Qur'an, berusaha untuk menghindar dari berita isrâiliyat, hadis *mawdlŭ'*, tinjauan ilmu *ma'ânî* dan bayân, perdebatan ahli ilmu kalam, pendekatan ushŭl fiqh, *istinbâth* para ahli fiqih yang taklid, takwil kaum sufi, serta dari riwayat yang tak perlu.[37] M. Abduh dalam membaca karya tafsir, bersikap selektif dengan sekedar untuk memahami maksud lafal yang sulit (*musykil*), dan tetap berpegang pada petunjuk Al-Qur'an.[38] Sehingga tidak mengherankan kalau dirinya respek atau senang pada kitab tafsir *al-Kasysyâf*, karena baginya kitab tafsir ini lebih menarik, rasional, dan bermanfaat,[39] dalam proses penafsiran rakyi (*al-tafsîr al-ra'yî*).

Tafsir yang termasuk kategori bertingkat tinggi, menurut M. Abduh adalah tafsir yang dapat dicapai dengan memenuhi persyaratan berikut:[40]

---

[37] Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h. 101. Lihat pula: M.Rasyid Ridha; *al-Manâr*, jilid 1, h.7. Fahd Ibn Abdurrahman Ibn Sulaiman al-Rumi;*Manhaj al-'aqliyyah al-haditsah fi tafsîr,* (Riyad: Muassasat al-Risâlah, 1981), jilid1, h.143.

[38] Lihat: Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h. 105

[39] Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h. 105. Lihat: M. 'Imarah; *al-a'mâl al-Kâmilah li al-imâm Muhammad Abduh,* (Beirut:al- Muassasat al-'Arabiyyah, 1972), jilid 1, h.183

[40] Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h. 106-109. Lihat pula: M. 'Imarah; *al-a'mâl al-Kâmilah li al-imâm Muhammad Abduh,* (Beirut:al- Muassasat al-'Arabiyyah, 1972), jilid 4, h.12-15 M.Rasyid Ridha; *al-Manâr*, jilid 1, h.21-24

a. memahami hakikat lafal-lafal tunggal yang dipergunakan Al-Qur'an, dengan memanfaatkan makna sewaktu Al-Qur'an diturunkan.
b. Menguasai ilmu tentang gaya bahasa Arab.
c. Mengetahui sosiologi, dan ilmu sejarah atau antropologi (*al-târikh*).
d. Mengetahui petunjuk Al-Qur'an dengan memperhatikan kondisi masyarakat Arab saat wahyu diturunkan.
e. Mengenal dengan baik sejarah perikehidupan Nabi dan para shahabatnya.

Dari penafsirannya terhadap Al-Qur'an, M.Abduh termasuk mufasir yang mempelopori pengembangan tafsir yang bercorak *al-adab al-ijtimâ'î* (sastra, budaya kemasyarakatan).[41] Lebih lanjut dapat dibahas dalam sub bahasan metode tafsir M.Abduh.

1. Karya-karyanya di bidang Tafsir

Karya-karya Muhammad Abduh di bidang tafsir terbilang sedikit, jika diukur dengan kemampuan tokohn ini. Karya-karya tersebut adalah:[42]

a. Tafsir Juz 'Amma, yang ditulisnya untuk menjadi pegangan para guru ngaji di Marokko pada tahun 1321.H.
b. Tafsir surah wa al-'Ashr; karya ini berasal dari kuliah atau pengajian yang disampaikannya di hadapan ulama dan pemuka masyarakat Aljazair.

---

[41]Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002), h. 110 Menurut M.Quraish Shihab, yang dimaksud dengan corak *al-Adab al-ijtimâ'î* adalah tafsir yang menitik beratkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an pada segi ketelitian redaksi Al-Qur'an, kemudian menyusun kandungan ayat-ayat dimaksud dalam suatu redaksi yang indah dengan menonjolkan tujuan dari tujuan diturunkan Al-Qur'an, yakni sebagai petunjuk dalam kehidupan, lalu menggandengkan pengertian ayat-ayat dimaksud dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia. M. Quraish Shihab; *Metode Penyusunan Tafsir yang berorientasi pada sastra budaya dan Kemasyarakatan,* (makalah IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1984), h.1

[42] M. Quraish Shihab; *Studi Kritis Tafsir al-Manar karya M.Abduh dan M.Rasyid Ridha,* (Pustaka Hidayah; Bandung, 1994), cet.1, h.20-21

c. Tafsir ayat-ayat surah an-Nisâ:77 dan 87, al-Hajj:52, 53 dan 54, dan al-Ahzab:37. Karya ini dimaksudkan untuk membantah tanggapan negatif terhadap Islam dan Nabinya.
d. Tafsir Al-Qur'an bermula dari al-Fâtihah sampai dengan ayat 129 dari surah an-Nisâ, yang disampaikannya di Masjid al-Azhar, Kairo, sejak awal Muharram 1317 H sampai pertengahan Muharram 1323 H. Tafsir ini dituliskan oleh Rasyid Ridha kemudian disebarluaskan dalam majalah al-Manar, dan kemudian dikompilasikan ke dalam "tafsîr al-Manâr".

2. Prinsip-Prinsip metode penafsiran M.Abduh

Muhammad Abduh dalam menafsirkan Al-Qur'an berpegang kepada prinsip-prinsip berikut, yaitu:[43]

a. Mengungkapkan penggambaran (ayat) sebagai satu kesatuan yang teratur.
b. Karakteristik umum Al-Qur'an dan cakupannya yang luas (*'umŭm al-Qur'ân wa syumŭluh*).
c. Al-Qur'an sebagai sumber pertama dalam proses penetapan hukum.
d. Perlawanan terhadap taklid.
e. Mengaplikasikan penalaran dan rasionalitas serta menggunakan metode ilmiah.
f. Menjadikan akal sebagai penentu dan sebagai pedoman dalam memahami Al-Qur'an.
g. Meninggalkan penjelasan yang bertele-tele tentang ayat Al-Qur'an yang *mubham* (samar).
h. Menjaga untuk mengambil sumber tafsir ma'tsŭr tetapi menghindari dari riwayat israiliyat.
i. Memberikan perhatian kepada sistem kehidupan sosial dengan berlandaskan kepada petunjuk Al-Qur'an.

[43] *Abdullah Mahmud Syahatah; Manhaj al-imâm Muhammad 'Abdŭh fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm,* (Kairo:Majlis al-a'la li ri'ayat al-funun wa al-adab wa al-'ulum al-ijtima'iyyat: 1963/1382), h. 35

3. Contoh Penafsiran

Bidang Tafsir ayat-ayat Teologi (‘*aqîdat*):

Tafsir surat al-Ikhlâsh:

“surat al-Ikhlâsh adalah sebuah surat dari [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ]. Mencakup atas pilar-pilar terpenting bagi kenabian (*risâlat*) Muhammad saw. Yaitu tiga pilar, *Pertama;* Mentauhidkan dan mensucikan-Nya. *Kedua*, menetapkan batasan umum dalam berbagai aktivitas perbuatan (*a’mâl*) dengan menjelaskan perbuatan baik (*al-shâlihât*) dan padanannya. Itulah yang disebut dengan syari’at (*al-syarî’at*). *Ketiga*, kondisi jiwa setelah kematian berupa kebangkitan dan mendapati balasan (*al-jazâ’*) berupa pahala atau siksa.

Pilar pertama tadi yakni, mentauhidkan dan mensucikan Allah swt, agar masyarakat Arab dan lainnya dapat keluar dari kemusyrikan dan penyerupaan Tuhan (*tasybîh*). Inilah pondasi tiga pilar tersebut, yang diperintahkan dalam pokok-pokok keimanan. Maka syah, perintah menyampaikan apa yang terkandung dalam surat ini sebagai sumber dari Yang Maha benar (*al-haqq*) untuk mewujudkan perintah kenabian (*risâlat*) Muhammad saw dan membimbing (*irsyâd*) manusia kepada yang wajib untuk diyakini, dalam bayangan (*fî jânib*) Allah swt.

Di sisi lain, sebagian orang Arab, tidak lagi membutuhkan untuk melontarkan pertanyaan kepada nabi saw: apa itu asal-usul (*nasab*) Allah swt ?, sehingga turunlah surat ini, sebagai jawaban dari pertanyaan tersebut. Tetapi sebenarnya yang dibutuhkan masyarakat -bahkan dunia kemanusiaan- adalah mendesaknya kebutuhan untuk diutusnya nabi saw agar ada yang mengajak kepada orang paganism dari kalangan orang Arab dan “ahli kitab” dalam sebuah surat dan memperkenalkan Tuhan kepada mereka dalam ungkapan yang singkat dan mengena.

[قُلْ هُوَ] yakni, itulah informasi yang benar dan diperkuat dengan bukti-bukti yang tidak diragukan lagi. Yaitu apa yang diungkap oleh para ahli nahwu dengan istilah *“qissah* atau *hadîts”* (berita) tentang Allah itu Esa.[اللَّهُ أَحَدٌ] Makna “Esa” disini adalah, “satu” yang tidak ada bilangan dalam zat-Nya. Yakni, tidak tersusun dari berbagai substansi. Dia bukan materi. Dia juga bukan tersusun dari berbagai pokok (*ushŭl muta’addidat*)

yang bersifat non materi, sebagaimana yang diprediksi atau diyakini oleh para penganut agama-agama. Misalnya, mereka meyakini bahwa Tuhan adalah dua pokok yang aktif (*ashlâni fâ'ilâni*), atau Tuhan adalah tiga pokok yang dinyatakan dengan satu. Pemahaman Tuhan tersebut adalah berbilang (*muta'addidat*) -baik rasional atau tidak- padahal Allah itu terbebas (*barîun*) dari kondisi berbilang. Karena orang-orang yang berakal atau para filosof telah bersepakat bahwasanya yang menjadikan adanya alam -yakni Allah- itu wajib adanya (*wâjib al-wujûd*). Sedangkan akal yang natural (*badâhat al-'aql*) mengharuskan "wajib adanya" itu dengan Zat yang Esa. Sebab berbilangnya dalam zat, mengharuskan butuhnya suatu kompilasi kepada bagian-bagiannya, sehingga tidak mungkin kompilasi yang dinamai dengan "Allah atau yang menjadikan adanya alam", itu adalah "wajib adanya".

Demikian juga jiwa setiap orang, tidaklah masing-masing setiap orang adalah "wajib adanya", karena ia berbeda dari yang lain dengan berbagai ciri khas (*mumayyiz*)-nya . Ciri khas ini, bukanlah dua hal yang berserikat di dalam sebuah wujud. Sehingga masing-masing dari dua hal ini tersusun (*murakkab*), dan sesuatu yang tersusun adalah bukan "wajib adanya", sebagaimana tersebut. Maka tidak boleh ada, kecuali bahwasanya "wajib adanya" itu harus satu, dan Allah adalah satu (Esa). Dengan demikian, jika terdapat berbilangnya asal atau pokok dalam sebuah sistem alam semesta yang saling terkait ini, maka hal itu adalah kepalsuan keinginan (*mukhtari'ât al-awhâm*) yang menghinggapi akal pikiran manusia. Wajib bagi akal itu terbebas dari kepalsuan keinginan tersebut.

Adapun di-*nakîrah*-kan lafal أَحَدٌ adalah maksudnya hendak menginformasikan tentang Allah bahwasanya Dia Esa, bukan menunjukan bahwa tidak ada yang Esa selain-Nya. Karena satu, dapat dimiliki oleh siapapun, seperti sebuah pernyataan berikut: "tidak ada seorangpun di rumah itu" maksudnya "tidak ada satu orang manusia pun di rumah itu". Adapun komunikan (*mukhâthab*) dari ayat dimaksud, yang beranggapan bahwa Allah itu berbilang dalam zat, maka Allah sebagai komunikator (*mutakallim*) menghendaki menafikan pemahaman demikian, bahwasanya Dia itu Esa [أَحَدٌ]. Jadi ungkapan bahwa Allah itu Esa adalah penegasan (*taqrîr*) terhadap

orang yang berbeda keyakinan dari kalangan majusi, atau dari kalangan penganut trinitas.

اللَّهُ الصَّمَدُ Lafal *"al-shamad"* secara kebahasaan bermakna: Tuan yang mengaplikasikan bantuan dan diinginkan untuk memenuhi berbagai keperluan hidup. Sebagaimana ungkapan syair:

"sungguh telah berpagi-pagi orang yang mencari kebaikan Bani Asad, Amr bin Mas'ud, dan kebaikan Tuan yang mengaplikasikan bantuan (al-sayyid al-shamad)"

Inilah ketentuan dari اللَّهُ الصَّمَدُ ungkapan ini merupakan kata-kata kompilatif yang memenuhi jiwa dengan sesuatu yang diinginkannya tanpa perlu ada kesungguhan usaha atau kelelahan.., karena lafal الصَّمَدُ di-*makrifat*-kan dengan pengetahuan bahwa lafal jalalah [اللَّهُ] juga makrifat, sehingga jadilah kalimat dalam ayat tersebut adalah makrifat dengan dua sisi (*mubtadâ* dan *khabar*), dan hal itu menunjukan adanya fungsi *"al-hasyr"* (kalimat singkat tetapi mengandung penekanan makna). Sebagaimana ungkapan berikut: *zaid al-'âlim* (Zaid adalah orang berilmu), jika komunikan berkeyakinan bahwa selain Zaid juga berilmu, lalu anda dengan kalimat "*zaid al-'âlim"* ingin menolak anggapan demikian, tetapi anda ingin menyatakan: bahwasanya tidak ada yang berilmu kecuali Zaid".

Maka ayat ini, menyatakan kepada anda: sesungguhnya kebutuhan apapun di dalam realitas tidak boleh dihadapkan kepada selain-Nya. Karena "Yang dibutuhkan" tidak boleh untuk menghadap dalam mencari kebutuhannya kepada selainnya. Kita telah mengambil faidah bahwasanya semua akibat berakhir kepada-Nya, dan semua yang berlaku dari proses akibat tersebut berasal dari realitas dan Dia-lah yang menjadikan adanya realitas itu. Sedangkan manusia, sebagai pemilik ikhtiar (yang memilih untuk melakukan suatu kegiatan), jika dia menghendaki untuk mendapatkan hasil dari proses sebab-akibat maka manusia wajib mencari melalui jalan keterkaitannya dengan proses sebab-akibat itu -sesuai dengan apa yang diperintahkan Allah- dengan mencari (*bathsun*), menganalisis atau memahami (*nadzar*), dan melakukan pilihan jalan terbaik (*tadabbur*) pada ciptaan-ciptaan-Nya, supaya manusia dapat mengetahui bagaimana berlakunya realitas yang telah dianugerahkan dari Tuhan (*wâjib al-wujud*),

melalui sebab ke akibat. Kemudian manusia berjalan bersama proses sebab akibat itu, lalu ia bersandar kepada yang pertama kali menciptakan sebab (*mubdaiha*). Itulah yang dinamakan *al-amr al-ilâhî.*

Demikian itu adalah sesuatu yang dapat terlihat dalam proses sebab-akibat. Terlihat dalam proses itu, jejak usaha manusia (*atsaru al-kasb*), adanya aktifitas yang berkesadaran (*'amalu al-irâdat*), juga terlihat adanya potensi kemanusiaan yang diberikan Tuhan (*al-quwâ al-mamnuhat*). Adapun sesuatu yang berada di balik proses itu, karena tidak memiliki keinginan, maka bagi orang yang membutuhkan sesuatu hendaklah tidak berharap untuk mendapatkan pertolongan -setelah melakukan proses sebab-akibat- kecuali hanya kepada Allah, sebagai satu-satunya, karena Dia-lah yang memberikan pengaruh pada segala aktifitas, dibalik aktifitas yang kita lakukan.

Ungkapan الصَّمَدُ terasa bahwasanya Dia-lah yang mengakhiri permintaan secara langsung, tanpa perantara (*wasâith*) atau mediasi (*syafâ'at*). Karena lafal ini ditujukan kepada orang yang berbeda keyakinannya dari kalangan orang Arab paganism yang meyakini adanya perantara atau mediasi. Bahkan banyak dari kalangan penganut agama lain, yang meyakini bahwa tokoh agama mereka memiliki posisi yang dekat dengan Allah, sehingga dengan kondisi itu mereka dapat memperoleh keseimbangan (*al-tawassuth*) bagi siapapun agar mendapatkan keinginan-keinginannya. Lalu mereka menoleh untuk keselamatannya kepada tokoh-tokoh dimaksud, baik tokoh itu masih hidup atau telah meninggal. Mereka melakukannya, dengan mendatangi tokoh dimaksud atau berjiarah ke kuburnya dengan khusyu' dan merendahkan diri, sebagaimana mereka lakukan kepada Allah, bahkan lebih khusyu'.

Kemudian Dia-lah yang mengaplikasikan dalam membatasi batasan umum bagi setiap aktifitas. Dia pula yang meletakan dasar-dasar syariat agama. Maka Dia mesti memunculkan semua yang diturunkannya, terjadi berbagai perbedaan, dan tidak boleh mengembalikan perbedaan itu, kepada ucapan selain-Nya, manakala Dia mengucapkan kejelasan kitab-Nya dengan menyalahinya.

Bagi semua manusia, hendaklah kembali kepada kitab-Nya. Jika tidak mengetahui tentang "Kitab" itu maka kembalilah kepada orang yang mengetahuinya (*al-'ârif*), dan carilah dalil atau argumen darinya. Mereka harus memperhatikan, agar dapat memahami dari ahlinya (*al-'ârif*) tentang dasar-dasar agama yang diyakini dan yang diamalkan dalam aktifitas keseharian. Jika tidak demikian, maka akan terjadi perbedaan pendapat, mazhab-mazhab dalam tafsir Al-Qur'an akan tidak tampak. Sebab ia mempelajari maknanya tetapi hikmahnya hilang saat turunnya Al-Qur'an, karena mempermainkannya dengan ketundukan manusia kepada ucapan yang tidak terjaga (*ghairu ma'shŭm*), serta membutakannya dari mendapat petunjuk yang terjaga. Mereka memberikan tempat kepada orang yang tidak mendapatkan risalah kenabian. Mereka hanya melaksanakan apa yang dinyatakan oleh tokoh agama mereka, yang tidak mendapatkan dalil atau argumen tentang keistimewaan tokoh agama dimaksud. Lalu mereka berpegang teguh kepada apa yang tidak diturunkan Allah, sebagai kekuatan (*sulthân*), sehingga mereka terjatuh ke dalam kubangan kesengsaraan dunia dan akhirat.

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ Allah mensucikan dari melahirkan sesuatupun, dan mengisyaratkan tentang ketidakbenaran pendapat banyak orang yang menyatakan bahwa Dia memiliki anak laki-laki atau perempuan, -mereka adalah orang-orang Arab paganism, Nasrani, dan Hindu, serta kelompok lainnya. Allah menjelaskan kepada mereka, bahwasanya adanya anak-anak melazimkan adanya kelahiran, -juga ungkapan dengan emanasi atau semacamnya tidak merubah makna kelahiran. Sedangkan kelahiran, hanya berasal dari yang hidup dan melakukan pencampuran. Padahal segala sesuatu yang bercampur, adalah tersusun serta pada akhirnya memiliki tempat dan fana atau hancur. Sedangkan Allah, Yang Maha Agung, suci dari hal demikian itu.

وَلَمْ يُولَدْ menjelaskan tentang kekeliruan anggapan sebagian para pemeluk agama, tentang anak-anak Tuhan yang menjadi Tuhan dan dapat disembah sebagai penyembahan kepada Tuhan, serta keinginan itu merupakan keinginan Tuhan. Tetapi orang-orang yang melampaui batas diantara mereka merasa tidak malu dengan mengungkapkan mengenai

adanya orang tua Tuhan dengan "Tuhan Ibu Yang Maha Kuasa". Padahal segala sesuatu yang dilahirkan adalah baru, dan ia tidak akan ada tanpa adanya percampuran, juga tidak akan selamat dari kehancuran yang mengikutinya. Juga dianggap bahwa tuhan yang dilahirkan adalah azali (kekal; eternal) bersama bapaknya. Sesuatu yang tidak mungkin, merasionalisasikan dan merubah hakikat perkara itu sebagai sesuatu yang masuk akal.

Jika seseorang diantara mereka, mengklaim adanya kesucian Tuhan, maka mereka tidak boleh kecuali harus mengambil dan mengkaitkan lafal-lafal tersebut, anda dapat menyatakan sebagaimana kita menyatakan: وَلَمْ يُولَدْ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ

وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ Pada lafal *"al-kuf'u"* maknanya adalah: "yang mencukupkan dan menyerupai dalam aktifitas dan kemampuan". Hal ini menegasikan pendapat sebagian orang-orang yang keliru bahwasanya banyak perbuatan Tuhan yang bertolak-belakang dengan aktifitasnya. Seperti apa yang diyakini oleh sebagian paganism terhadap setan. Dengan surat ini, dinegasikan semua bentuk kemusyrikan, dan ditegaskan semua dasar-dasar tauhid dan kesucian Tuhan.

Bentuk susunan kalimat pada ayat di atas, pada mulanya adalah

وَلَمْ يَكُن أَحَدٌ كُفُوًا لَّهُ tetapi lafal لَّهُ didahulukan, karena isi pembicaraan tentang Allah, dan yang terpenting ~dalam konteks ini~ adalah mensucikan Allah, maka didahulukanlah lafal jâr majrŭr (لَّهُ) untuk menjangkau kondisi yang dinegasikan. Setelah itu lafal yang dinegasikan dimajukan yakni *"al-kuf'u"* (كُفُوًا) karena jâr majrŭr membutuhkan berhadapan dengan lafal yang dinegasikan, selanjutnya sesuatu atau lafal yang tidak dinegasikan (*salab*) karena lafal ini tidak didatangkan kecuali dengan maksud agar penegasian bersifat umum. Kalau tidak demikian, maka cukup dinyatakan dengan ungkapan: *" wa laisa lahu kuf'un"* , tetapi ungkapan yang ada di dalam ayat tersebut lebih menjelaskan dan lebih indah atau global. *Wa Allâhu a'lam.*

Allah swt telah berfirman untuk menjelaskan apa yang global dalam surat ini, yaitu dalam Q.S. Maryam/19:89-95,[44] al-Anbiyâ'/21:26-27,[45] al-Shaffât/37:158-159.[46]

---

[44] لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِدّاً (٨٩) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدّاً (٩٠) أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَداً (٩١) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً (٩٢) إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً (٩٣) لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدّاً (٩٤) وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً (٩٥)

[45] وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (٢٦) لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (٢٧)

[46] وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (١٥٨) سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (١٥٩)

BAB IV
METODE TAFSIR TANTHAWI JAWHARI

Sebelum mengungkapkan tentang metode tafsir al-Qur'an al-karîm karya Tanthawi Jawharî atau seringkali tafsir ini disebut dengan nama "Tafsir al-Jawâhir", penulis akan mengungkapkan terlebih dahulu tentang riwayat hidup Tanthawi Jawhari, karya tulisnya, penilaian para ulama tentang tafsir al-jawâhir, latar belakang dan tujuan penulisan tafsir al-jawâhir, dan kemudian diakhiri dengan metode tafsir al-Jawâhir.

A. Riwayat Singkat Sheikh Tanthâwî Jawharî.[1]

Tanthawi tumbuh di desa Kifr 'Awadlullah Hijâzî, berada di provinsi administratif bagian timur Mesir, dekat dengan peninggalan Fir'aun daerah Bubastes, timur laut kota Zaqâzîq. 'Awadlullah Hijâzî sendiri adalah nama kakek Tanthawi dari pihak ibu. Tanthawi dilahirkan di desa ini pada tahun 1862 M. [2]

Di masa kecilnya, Tanthawi hidup bertani bersama keluarganya yang memiliki hubungan dekat dengan ulama Al-Azhar. Ulama Al-Azhar pada waktu Tanthawi kecil, setiap tahun mengirimkan utusan keluarga mereka ke desa A*l*-Ghâr yang merupakan tempat keluarga paman Tanthawi dari pihak ibu. Hal itu tentu saja banyak mempengaruhi orang tua Tanthawi, sehingga Tanthawi dikirim untuk belajar di "*kuttâb"* (semacam pesantren di Indonesia) yang ada di desanya, sebagai tempat menghafalkan Al-Qur'an. Di desa itulah, Tanthawi di masa kecilnya hidup bersama kakeknya, yang merupakan keturunan bangsawan dan memiliki kekuasaan dan otoritas, yaitu

[1] Lihat: Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari, dirâsah wa al-nusush* (Dâr al-ma'ârif; Kairo), h. 11-19, DEPAG RI; *Ensiklopedi Islam di Indonesia,* (CV. Anda Utama; Jakarta), 1992, h. 1187, Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H); *Al-Mufassirûn: Hayâtuhum wa manhajuhum,* (wizarat al-tsaqâfah wa al-irsyâd al-islâmî; Teheran), cet.1, 1373 H, h. 428-429.

[2] Menurut Kamus *munjid fî al-A'lam*, ia dilahirkan pada tahun 1870 M. lihat: Louis Ma'luf; Al-*Munjid fî Al-A'lâm,* (Dâr al-Masyriq; Beirut), cet. 28, 1986, h. 358.

keluarga " Al-Ghanâimah". Kakeknya memberikan perhatian khusus kepada Tanthawi bahkan sangat menyayanginya sehingga ia selalu ingin bersama dan tak pernah terpisah dengan Tanthawi.

Setelah Tanthawi menyelesaikan hafalan Al-Qur'an di "Al-Kuttab" mulailah ia menggandrungi ilmu dan mencintai pelajaran, yaitu pada usianya yang ke-13 tahun. Apalagi, ketika Tanthawi melihat kesibukan anak-anak pamannya terhadap ilmu dan peradaban di Universitas Al-Azhar Mesir.

Adapun bapaknya, adalah Jawharî, ia bertani di desa 'Awadlullah Hijâzî. Bapaknya Tanthawi ini selalu mencintai dan menghormati kepada orang-orang yang bepergian, juga kepada para tamu dengan selalu menyediakan tempat peristirahatan/ pendiangan (*mashâtib*), pemandangan alam, memberikan jamuan, serta menghadiri pengajian. Termasuk kepada para ulama Al-Azhar, seperti kepada Sheikh Ashmûnî, Sheikh 'Ashmâwî, serta Sheikh Al-Jûrî, dan kepada tamu-tamu lainnya. Kemudian Jawharî mengirimkan puteranya, Tanthawi ke A*l*-Azhar atas dasar saran pamannya, yaitu Sheikh Muhammad Shalabî, yang juga merupakan guru besar di bidang sejarah pada Universitas Al-Azhar, agar Tanthawi mempelajari *fashâhah* (kecakapan dalam berbahasa) dan *balâghah* (rumusan tentang keindahan berbahasa) serta mempelajari ilmu-ilmu agama. Walaupun saran tersebut ia pikirkan terlebih dahulu selama tiga hari, kemudian ia berkesimpulan: "Aku tidak memiliki ilmu, tetapi hal itu dapat diperoleh oleh puteraku, Tanthawi".

Tanthawi memasuki Universitas A*l*-Azhar pada tahun 1877 M, ia cukup mencintai ilmu yang diajarkan di Universitas Al-Azhar yaitu: bahasa Arab, Fiqh Islam, mazhab Imam Syâfi'î, *tawhid*, ilmu '*arûd* (ilmu tentang rumusan puitisasi bahasa arab), dan *balâghah*. Bahkan ia dikenal memiliki kecerdasan yang lebih meskipun pelajaran yang diberikan di Universitas Al-Azhar seringkali ditambah dengan banyaknya *al-hawâshî* atau komentar atas komentar dari suatu teks buku yang dipelajari.

Namun beberapa tahun berjalan ia belajar di Al-Azhar, Tanthawi mendapatkan musibah berupa penyakit yang cukup parah, sehingga ia harus terhenti dari Universitas Al-Azhar dan kembali menuju kampung halamannya bersama bapaknya yang juga sedang sakit. Mulailah ia kembali

membantu keluarganya bertani, walaupun dalam keadaan yang masih belum sembuh benar dari penyakit yang dideritanya. Bahkan ia mengobati penyakitnya sendiri dan penyakit orang tuanya dengan obat-obatan yang ia ketahui dari buku-buku kedokteran zaman klasik (*al-thibb al-qadîmah*).

Di tengah-tengah kesibukannya dalam bertani, terbukalah pintu-pintu ilmu dari mata hati (*bashîrah*)-nya, dari sanalah ia mulai memperhatikan pepohonan, bunga-bungaan, dan tanaman ladang lainnya dari segi kemanfaatannya di bidang kedokteran dan dari segi petunjuk-petunjuk tentang Pencipta alam, Allah swt. Memang, Tanthawi sejak awal masuk Universitas Al-Azhar sudah lebih cenderung kepada ilmu-ilmu alam. Namun ia tidak puas hanya sampai disitu, yakni mengetahui adanya Allah swt lewat alam. Tanthawi lalu mendekat diri kepada Allah swt dengan shalat-shalat sunnah dan membaca tafsir Jalalain karya Imam Al-Suyûthî itu.

Di saat memperhatikan keindahan alam dan keelokannya, ia selalu berdo'a kepada Allah swt supaya bapaknya disembuhkan dan ia bisa sehat seperti semula dan dapat belajar kembali di Al-Azhar. Doa-nya tersebut dikabulkan Allah swt, dan ia kembali masuk ke Al-Azhar setelah tiga tahun ia menghabiskan waktunya di desanya dengan bergaul bersama alam. Di masa itu pula ia pernah bercakap-cakap dengan Sheikh Muhammad Syalabi, yang pernah berkata kepada Tanthawi: " wahai anak saudaraku, aku akan menceritakan kisah atau cerita-ku kepada mu di lain kali diwaktu urusanmu (disini) sudah selesai".

Tanthawi tumbuh dengan ajaran agama, memiliki keinginan yang kuat untuk mengajak umat Islam kepada keimanan yang dalam terhadap Allah swt lewat perenungan dan pemikiran (nalar) tentang realitas kekuasaan Allah swt di langit dan bumi ('*âlam malakût*) serta tentang nikmat dan rahmat dari-Nya.

Pada kedua kalinya, Tanthawi memasuki Al-Azhar selama empat tahun, ia melakukan hubungan perjanjian dengan dosennya, Sheikh 'Ali Al-Bûlâqî, yang telah mengajarkan *al-khitâbah* (seni berpidato) dan dari dosen inilah ia mempelajari ilmu falak bahkan ia meminjam buku-buku tentang ilmu falak dari dosennya tersebut, yang dibacanya di masa liburan pertengahan semester sampai dikuasainya ilmu ini.

Tanthawi sangat tertarik dengan cara Sheikh Muhammad Abduh[3] (1849-1905) dalam memberikan kuliah di Al-Azhar terutama dalam mata kuliah Tafsir.[4] Oleh karena itu, Tanthawi tertarik juga dengan ilmu fisika, dia memandang ilmu fisika dapat menjadi suatu studi untuk menanggulangi kesalahpahaman orang yang menuduh bahwa Islam menetang ilmu dan teknologi modern. Daya tarik inilah yang mendorong Tanthawi menyusun pembahasan-pembahasan yang dapat mengkompromikan pemikiran Islam dengan kemajuan studi Ilmu fisika.

Tetapi Tanthawi juga berpandangan bahwa pendidikan dan pengajaran di Al-Azhar masih tidak teratur, tidak ada pengawasan bagi dosen ataupun terhadap mahasiswanya. Hal itu ia tuliskan di dalam bukunya yang berjudul "*nahdlah al-ummah wa hayâtuha*" (kebangkitan dan kehidupan umat/ menghidupkan kebangkitan umat), dalam buku ini ia berbicara tentang sistem peraturan Al-Azhar dengan memberikan solusinya (*al- iślah*).

Pada tahun 1889, ia pindah ke *Dâr al-'Ulûm* sampai tamat pada tahun 1893. Di Dâr al-'ulûm ini Tanthawi mempelajari beberapa mata kuliah yang tidak diajarkan di Al-Azhar, seperti mata kuliah: ilmu hitung/matematika (*al-hisâb*), ilmu ukur (*handasah*), aljabar, ilmu falak, botani (*'ilm al-nabât*), fisika (*'ilm al-thabî'ah*), dan kimia (*al-kîmiyâ'*). Tanthawi menyebutkan bahwa belajar di Dar al-'ulûm seperti ia berada di tengah keluarganya, seakan berada di ladang pertanian bersama kerabat-kerabatnya. Ia juga gandrung kepada pelajaran bahasa Inggris, yang

[3] Pada tahun 1877, Sheikh Muhammad Abduh menyelesaikan studinya di Universitas Al-Azhar, dan pada tahun 1877-1882, ia mulai bekerja sebagai pengajar dan wartawan. Karya tafsir Muhammad Abduh terdiri dari: Tafsîr Al-Manar (1900-1901), kemudian surah Al-'Ashr (1903), Tafsîr Juz 'Amma (1904), tafsîr Al-Fâtihah (1905). Lihat: J.J.G. Jansen; *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, (Tiara Wacana Yogya; Yogyakarta), judul asli: The interpretation of the Koran in Modern Egypt, terj oleh: Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, h. 27 & 29

[4] Dalam pandangan Muhammad Abduh, Al-Qur'an merupakan kitab dari mana seharusnya umat Islam bisa merumuskan pemikiran-pemikiran mengenai dunia ini, dan dunia yang akan datang, dan Abduh seringkali mempertimbangkan konteks kalimat suatu ayat Al-Qur'an. Dalam Tafsir Al-Manarnya, Abduh menyatakan bahwa Islam sangat toleran dengan semua penemuan ilmiah,, dan bahwa Al-Qur'an terlalu tinggi untuk dilawankan dengan ilmu pengetahuan modern. Lihat: J.J. G. Jansen, *Ibid*., h. 38 & 53

merupakan pelajaran penting guna meningkatkan peradabannya dan memperluas pengetahuan ilmiahnya.

Selama pendidikannya di Universitas *Dâr al-'ulûm*, Tanthawi mendapatkan perubahan yang luar biasa tentang pandangan yang dianutnya, hal itu terkait dengan dengan banyaknya mata kuliah modern yang ia terima di *Dâr al-'ulûm*, tidak seperti di Universitas Al-Azhar. Setelah selesai dari Universitas Dâr al-'ulûm, Tanthawi ditugaskan menjadi guru Sekolah Dasar (SD) Damanhuri selama 3 (tiga) bulan. Setelah itu ia dipindah tugaskan di SD Nashiriyah di Jiz'ah, namun karena belum selesai permasalahan manajemen di SD tersebut, ia akhirnya ditugaskan di sekolah Khadiwiyah di Darb a*l*-Jamâmîz, selama 10 tahun dari tahun 1900-1910. Sambil mengajar di sekolah Khadiwiyah ini, ia juga mengajar Bahasa Inggris dan banyak menerjemahkan teks-teks puisi yang berbahasa Inggris. Disamping itu, ia juga mengajar filsafat di Universitas London, Mesir.

Pada tahuin 1911, Tanthawi ditugaskan mengajar " Tafsir dan Hadits", di almamaternya, Dâr al-'ulûm. Juga pada tahun 1912, ia dipilih untuk mengajar "filsafat Islam" di Universitas Mesir. Bahkan ia juga diminta untuk menjadi hakim, namun ia menolaknya. Sejak itulah ia mulai dikenal sebagai orang yang menggabungkan dua peradaban: agama Islam dengan perkembangan modern. Sebagaimana ia merekatkan antara permasalahan agama dengan pemikiran sosial-politik.

Dia-lah yang mengangkat ke dunia publik Mesir bahwa Islam adalah agama akal dan pembaharuan (*tajdîd*) bukan agama yang pasrah (*taslîm*) dan mengekor (*taqlîd*). Yaitu, Ia selalu melontarkan di dalam pembicaraan dan artikel-artikelnya tentang penyesuaian (*taufiq*) antara ilmu pengetahuan dengan teks Al-Qur'an, tentang pemahaman ilmu pengetahuan yang baik merupakan perangkat yang benar dalam memahami spirit agama, ia selalu memperjuangkan kebangkitan negeri Mesir dari awal dan akhir hayatnya, ia pula pemimpin kebangkitan politik agama dan merupakan salah seorang pemimpin gerakan politik dan kemasyarakatan di Mesir.

Tanthawi mendirikan lembaga pendidikan bahasa asing terutama bahasa Inggris, supaya pemuda-pemuda Islam dapat memahami ilmu dari Barat dan pemikiran mereka. Ia juga aktif mengikuti perkembangan ilmu

pengetahuan yang tersiar dalam surat-surat kabar atau majalah, dia pun giat pula menghadiri pertemuan ilmiah yang sangat berguna untuk memajukan budaya bangsa.

Dia giat berusaha memajukan daya fikir masyarakat Islam, menjauhkan mereka dari kebekuan berfikir keterbelakangan serta menyadarkan mereka untuk menuntut ilmu-ilmu modern. Oleh karena itu, Tanthawi mendorong masyarakat Mesir umtuk memperbanyak pembangunan sekolah-sekolah dari sekolah dasar sampai perguruan tinggi. Suatu kesan pemikiran yang sangat mendorong usaha kegiatannya ialah karena keyakinannya bahwa Al-Qur'an memang menganjurkan kaum muslimin untuk menuntut ilmu dalam arti yang seluas-luasnya.

Diantara artikelnya adalah: *Al-Qur'an wa al-'ulûm al-'aśriyyah* (teks Al-Qur'an dan ilmu-ilmu modern). Ia juga menulis: *nahdlah al-ummah wa hayâtuhâ* (kebangkitan umat dan kehidupan mereka/membangkitkan kehidupan masyarakat) yang banyak berbicara tentang gerakan nasional. Tulisannya banyak di terbitkan di majalah "*al-liwâ*", terbit di Mesir. Pada artikelnya, "*nahdlah al-ummah wa ẖayâtuhâ*" ia mengkritik negeri yang selalu melancarkan peperangan dan saling dukung dengan menghancurkan negeri lain. Sebab, ia mengharapkan: membangun suatu negeri dengan saling tukar manfaat dan atas dasar nilai cinta universal. Ia juga menginginkan suatu kelompok yang seakan anggota keluarga, tanpa membedakan bahasa dan agama.

Pada tahun 1914 -yakni setelah diumumkannya Perang Dunia Pertama (PD. I), Tanthawi waktu itu banyak membangkitkan para penduduk di sekitar Dâr *a*l-'ulûm untuk melawan Inggris melalui tulisan, khutbah, dan hadits-hadits Nabawi yang ia sampaikan. Ia juga tergabung dalam Partai Nasional yang dibentuk oleh Musthafa Kâmil. Kemudian ia berpindah ke sekolah menengah Al-'Abasiyah di wilayah Iskandariyah, lalu ia menyusun sebuah kelompok mahasiswa yang dinamainya dengan: "*al-Jam'iyah al-Jawhariyah*" (Organisasi Mutiara). Organisasi ini berpengaruh dalam menyebarkan rasa kebangsaan dan martabat peradaban rakyat Mesir khususnya di wilayah Iskandariyah.

Pada bulan Oktober 1917, ia ditugaskan untuk mengajar di sekolah menengah al-Khadawiyah, Kairo. Namun Pada tahun 1919, di tengah-tengah demonstrasi melawan Inggris, polisi memeriksa rumah Tanthawi (di Jl. Zainal 'Abidin no. 8, Kairo). Hal itu karena, Tanthawi diketahui bahwa ia seorang nasionalis dan suka membangkitkan semangatnya terhadap putera-putera Mesir. Juga diketahui, tentang makalah-makalahnya yang tersebar di majalah "*al-liwâ'* ". Semenjak itulah, ia bersumpah dan berkata: "sungguh aku bersumpah atas nama Tuhan, untuk selalu mengajarkan umat manusia dengan segala ilmu yang aku miliki. Dan jika aku terhenti dalam menyebarkannya terhadap masyarakat, maka aku telah mengingkari nikmat Tuhan, dan aku sudah melanggar janji ini".

Mulai itulah ia mewujudkan apa yang telah diucapkannya, dengan memiliki semangat yang luar biasa terhadap Islam dan ilmu pengetahuan. Dan mulailah ia memunculkan ke dunia Islam dua tulisannya, yaitu: " *mîzân al-jawâhir*" (Neraca mutiara) , dan "*jawâhir al-'ulûm*" (mutiara ilmu). Dan masyarakatpun mulai mencintai ilmu pengetahuan dan cenderung terhadapnya.

Muhammad Abduh (1849-1905) dan Musthafa Kâmil (1874-1908)[5] pun memuji, mendorong, dan menyambut baik bukunya tersebut. Bahkan Muhammad Abduh berkata: " maka susunlah beberapa buku, bukan hanya dengan dua buku ini saja". Adapun Musthafa Kâmil berkata tentang Tanthawi: " melalui engkaulah, umat menjadi maju". Selanjutnya, Tanthawi menulis enam puluh lebih artikel yang ia kirimkan ke majalah "*al-liwâ'* ". Lalu makalah-makalah ini, dikumpulkan oleh pihak "*al-liwâ'* " kemudian diberi judul: "*nahdlah al-ummah wa <u>h</u>ayâtuhâ*" karya seorang "*al-<u>h</u>akîm*". Dan Musthafa Kâmil yang pertama kali menamai Tanthawi dengan gelar "*al-<u>h</u>akîm*".

Tanthawi sebagai penulis telah menghabiskan umurnya untuk mengarang dan menerjemahkan buku-buku, tidak kurang dari 37 tahun lamanya, sejak ia mulai bekerja sebagai guru lalu dosen, serta guru besar, sehingga sampai masuk usia pensiun tahun 1930, dan ia wafat pada usia

---

[5] Pemimpin nasional Mesir yang memerdekakan negeri ini dari penjajah Inggris

sekitar 78 tahun di Kairo pada pagi hari di hari jum'at tanggal 3 Dzulhijjah 1358 H/ 12 Januari 1940 M.

B. Karya-Karya dan Posisinya dalam pengembangan ilmu pengetahuan

Sheikh Tanthawi Jawharï termasuk seorang penulis Timur Tengah yang produktif. Ia menulis lebih 30 buku, bahkan sebagian besar telah diterjemahkan ke dalam selain Bahasa Arab, seperti Bahasa Inggris, Bahasa Perancis, Qazan, Amhariyah, dan bahasa Urdu.[6]

Beberapa buku terpenting yang pernah ditulisnya adalah sebagai berikut:

1. *al-Zahrat fï nizhâm al-'âlam wa al-umam* (mukaddimah menuju kitab *"nizhâm al-'âlam wa al-umam"*)
2. *Nizhâm al-'âlam wa al-umam* (keteraturan alam semesta dan bangsa-bangsa)
3. *al-hikmat al-insâniyyat al-'ulyâ* (hikmah kemanusiaan tertinggi)
4. *Jawâhir al-'ulûm* (mutiara ilmu)
5. *Nahdlat al-ummat wa hayâtuha* (Kebangkitan dan pola hidup umat Islam)
6. *Al-tâj wa al-murashsha'* (mahkota dan mutiara)
7. *Jamâl al-'âlam* (Keindahan alam)
8. *Al-nizhâm wa al-islâm* (Sistem dan Islam)
9. *Aina al-insân* (Kemana manusia ideal itu?)
10. *Ashlu al-'âlam* (Asal-usul alam semesta)
11. *Risâlat al-hikmat wa al-hukamâ* (Tulisan tentang hikmah dan ahli hukum)
12. *Buhjat al-'ulûm fï al-falsafat al-'arabiyyat wa muwâzanatuhâ bi al-'ulûm al-'ashriyyat* (Keelokan ilmu dalam filsafat Arab dan posisinya dalam ilmu kontemporer).
13. *Al-farâid al-jawhariyyat fï al-thurûq al-nahwiyyat* (mutiara unik dalam metode sintaksis Arab)

---

[6] Lihat: Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari, dirâsat wa al-nusush* (Dâr al-ma'ârif; Kairo), h.20

14. *Mîzân al-jawâhir fî 'ajâib hâdza al-kawn al-bâhir* (neraca mutiara tentang keajaiban alam nan elok)
15. *Jawhar al-taqwâ fî al-akhlâq* (mutiara orang takwa dalam bersikap)
16. *Mudzakkirât fî adabiyyât al-lughaṯ al-'arabiyyaṯ* (silabus bagi mahasiswa bahasa dan sastra Arab).
17. *Al-sirr al-'ajîb fî al-ẖikmaṯ ta'addud azwâj al-nabî* (rahasia agung tentang hikmah poligami bagi nabi saw)
18. *Shadyu shawt al-misriyyîn bi 'urubâ* (Gema suara orang Mesir terhadap orang Eropa).
19. *Al-musîqâ al-'arabî* (musik Arab).
20. *Sawâniẖ al-jawharî* (Kesempatan berharga)
21. *Risâlaṯ al-ẖilâl* (Konsep tentang awal bulan Rhamadan)
22. *Barâ'aṯ al-'abbasiyyaṯ* (Pembebasan zaman Abbasiyah)
23. *Al-madkhal fî al-falsafaṯ* (Pengantar filsafat)
24. *Jawhar al-syi'rî wa al-ta'rîb* (Mutiara puisi dan penyerapan bahasa Arab)
25. *Risâlaṯ 'an al-namlaṯ* (tulisan tentang semut)
26. *Kitâb al-tarbiyyaṯ li al-hakîm almânî Kant* (Buku pendidikan menurut filosof Sekuler, Kant)
27. *Al-Arwâẖ* (Ruh)
28. *Aẖlâm fî siyâsaṯ* (bersikap halus dalam politik)
29. *Al-qawl al-shawâb fî al-mas-alah al-ẖijâb* (jawaban atas Qasim Amin tentang jilbab)
30. *Al-Qur'ân wa al-'ulûm al-ashriyyaṯ* (Al-Qur'an dan ilmu modern)
31. *Al-jawâhir fî tafsîr al-Qur'ân* (Mutiara Tafsir Al-Qur'an).

Berikut ini gambaran umum beberapa buku tersebut:[7]

1. *Al-zahraṯ fî nizhâm al-'âlam wa al-umam* (mukaddimah menuju kitab: nizhâm al-'âlam wa al-umam, yang tidak lebih 60 halaman. Membahas tentang fenomena bunga, pertumbuhannya, sebab terjadinya perubahan warna, dan keanehan lainnya. Artikel ini diambil dari buku-buku Lord Ighbûrî yang berbahasa Inggris.

[7] Lihat: Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari, dirâsaṯ wa al-nusush* (Dâr al-ma'ârif; Kairo), h.20-38

2. *Nizhâm al-'âlam wa al-umam* (sistem alam semesta dan bangsa-bangsa), atau al-hikmat al-islâmiyyat al-ulyâ: sebuah buku yang terdiri atas dua jilid, berkisar 1000 halaman. Membahas tentang dunia tumbuhan, hewan, manusia, pertambangan, system ruang angkasa (nizhâm al-samâawât), fenomena kehidupan raja, politik Islam, dan politik konvensional. Jilid satu-nya terdiri atas 421 halaman, diterbitkan pertama kali di Kairo tahun 1905. Dalam buku tersebut, ia membangun atas dasar dua ide besar, yaitu: 1. Agama Islam merupakan fitrah, yakni relevan dengan rasio manusia dan sesuai dengan penciptaan jasmani manusia (*al-thiba' al-basyariyyat*). 2. Agama Islam beriringan atau mengikuti hukum alam. Kemudian dijelaskan tentang fenomena keterkaitan Al-Qur'an dengan ilmu-ilmu modern. Buku ini juga telah dialih bahasakan ke dalam bahasa Urdu dan dipelajari di Universitas Alekard.
3. *Jawâhir al-'ulûm* (mutiara ilmu): buku ini mengkisahkan seorang pemuda Mesir yang ingin menikahi pelajar muslimah dari Persi keturunan Turki. Dalam ceritanya banyak diungkap tentang keajaiban alam yang terungkap dengan ilmu-ilmu modern, juga dilengkapi ayat Al-Qur'an yang relevan. Bahkan pendidikan kementrian Mesir, telah menjadikan buku ini sebagai buku daras di sekolah-sekolah Mesir. Dicetak pertama kali tahun 1319/1901 dengan 246 halaman. Buku ini disusun sebelum buku: *"mîzân al-jawâhir",* tetapi dicetak belakangan. Di bagian penutup, pengarang menyatakan bahwa di dalam buku ini disebutkan tentang alam maya (*bâthin*), kekuatan dan keajaibannya, pendapat filosof klasik, kecermatan alam, keindahan dan rahasia ilmu.
4. *Nahdlat al-ummat wa hayâtuhâ* (Kebangkitan dan kehidupan umat Islam): buku ini pada mulanya merupkan kumpulan artikel di majalah al-Liwâ', topiknya yang "hidup" dan memberikan kontribusi di bidang politik, serta kehidupan sosial dengan ilmiah dan mudah dicerna menjadikan para pembacanya tertarik. Disebutkan juga pendapat Imam Ghazali, Ibn Rusyd, al-Farabi, dan ulama lainnya. Terdiri atas 35 pembahasan, yang menggambarkan kondisi umat Islam, saran-saran bagi para hakim dengan mendeskripsikan adanya umat yang terzalimi.

Dibahas juga tentang ilmu dan peradaban, sejarah ilmu-ilmu dalam dan beberapa tokoh dalam dunia Islam. Juga terdapat pembahasan tentang tatacara menyusun buku, khususnya sejarah, dan puisi. Terdapat pembahasan tentang kewajiban yang harus dipegang umat islam dalam sistem ketentaraan, dan perlunya reformasi bagi naiknya derajat umat Islam. Di akhir buku ini, dibahas tentang hubungan antara dua peradaban timur dan barat yang saling menguntungkan. Ia juga mengusulkan undang-undang system pidana, keadilan dalam hukum, dan tatacara pemilihan umum.

5. *Al-Tâj wa al-murashsha'* (mahkota dan Mutiara): terdiri atas sekitar 200 halaman. Buku ini, seperti mukaddimah tafsir, dibahas tentang maksud-maksud dalam Islam, system kehidupan dunia. Buku ini pada mulanya ditulis untuk dikirim ke raja Jepang dan diterjemahkan ke bahasa Qazan dan bahasa Urdu. Buku ini terbagi dalam 25 bab, dan setiap bab terdapat tafsir ayat Al-Qur'an tentang ilmu modern. Mencakup juga tentang kondisi kenabian masa turun wahyu. Tujuan buku ini, untuk memberikan petunjuk tentang ringkasnya dasar-dasar teologi Islam serta mengajak umat lain agar mempelajarinya. Pernah disampaikan dalam seminar agama-agama di Jepang tahun 1906, dan diterjemahkan ke dalam bahasa China oleh Wan Wankun (seorang muslim China), Turki, Persia, Rusia. Dibahas tentang titik temu antara filsafat Yunani dengan ilmu modern, dan ayat Al-Qur'an. Pendapat Imam Ghazali, banyak memberikan pengaruh dalam buku ini.
6. *Jamâl al-'âlam* (keindahan alam): buku ini merupakan mata rantai pelajaran ilmu alam mengenai hewan, burung, serangga, yang dikemas dengan cara yang ilmiah da agamis. Buku ini pernah dicetak dua kali, pada cetakan pertama tahun 1320/1902 dengan 140 halaman, sedangkan cetaka kedua terbit tahun 1329/1911 dengan kata pengantar oleh Prof. Abdurrahman al-Barqâqï dengan judul: "jamâlullâh fi jamâl al-'âlam", Hafidz Bek Ibrahim, seorang penyair sungai nil, adalah orang yang mendorong Tanthawi Jawhari untuk menulis buku ini, dengan 200 halaman dan ia pernah memperdengarkan isi buku ini dari penjelasan Tanthawi Jawhari selama 2 ½ jam.

7. *Al-Nizhâm wa al-islâm* (Sistem dan Islam): adalah ungkapan kumpulan artikel yang diterbitkan di majalah *"al-muayyid"* dan telah dicetak dua kali serta diterjemahkan ke dalam bahasa Turki, Urdu, dan Qazan.
8. *Aina al-insân* (Dimanakah manusia ideal itu): buku ini terdiri atas sekitar 272 halaman dan bertemakan tentang perbaikan hubungan antar organisasi atau kelompok. Buku ini menganggap bahwa politik secara umum dan system pemerintah di dunia modern adalah hal yang remeh-temeh. Penulis buku ini, mengungkapkannya dalam bentuk dialog antara ruh yang bertanya tentang kemaslahatan universal dan tentang akhlak atau etika spesies manusia. Filosof Italia, Santilana, telah meringkasnya dengan judul "shadyu shaut al-misriyyîn bi al-Urubâ. Majalah "al-malaji' al-'abbasiyat wa makârim al-akhlâq al-islâmiyyat telah menerbitkan beberapa judul buku ini pada edisi ke-11 tahun 1911. Penerbit Dâr al-ma'ârif pada bagian "al-kitâb al-dzahabî" (buku-buku emas), telah memuat bagian tulisan buku ini yang diterbitkan di bulan Maret 1931. Buku ini terdiri 20 pasal, yang menjelaskan: perdamaian universal bagi umat manusia adalah hukum alam, juga dibahas system ilmu falaq, fitrah kemanusiaan, membangun politik atas dasar yang alami, peradaban sekarang adalah peradaban rendah seperti hewan, ajakan manusia menuju insane ideal, menjelaskan tentang manusia yang tidak mengetahui kemanusiaannya dan tidak mendayagunakan potensinya, juga dibahas tentang orientasi filosof, serta mengajak untuk saling tolong-menolong terhadap hal yang telah disebutkan. Buku ini, sebelum diterbitkan telah disampaikan pada muktamar *"al-ajnâs al-'âm"* (ras manusia) yang dilaksanakan di Inggris pada bulan Juli 1911, dimana Tanthawi banyak memberikan kontribusi positif pada acara tersebut.
9. *Ashl al-'âlam* (asal-usul alam): ungkapan tentang pembahasan filsafat di bidang geografi alam. Adapun sebab disusunnya buku ini adalah: bahwasanya Tanthawi ketika di Iskandariyah, ada yang bertanya kepadanya di bulan Rabiul Akhir tahun 1334/1915 melalui syekh Abdul Azim Fahmi dari mahasiswa Universitas al-Ahmadi di Tantha. Lalu Tanthawi menjawabnya, dimana waktu itu, ia sebagai pengajar bahasa

Arab di sekolah Khadawiyah. Jawaban itulah yang dikumpulkan dalam buku ini, yang terdiri 36 halaman.

10. *Risâlat al-hikmat wa al-hukamâ* (Konsep tentang hikmah dan filosof): buku ini mengandung lima tema besar: 1. hikmah dan filosof;2. Apa maksud diciptakan alam ini?; 3. Orientasi alam ini satu, yakni system yang universal; 4. Terputusnya puitisasi dan Arabisasi oleh bahasa Inggris. 5. Qasidah-qasidah Puitis.
11. *Buhjat al-'ulûm fî al-falsafat al-'arabiyyat wa muwâzanatuhâ bi al-'ulûm al-ashriyyat* (keelokan ilmu pengetahuan dalam filsafat Arab serta posisinya dalam ilmu kontemporer): buku dicetak tahun 1936, dan dalam mukadimah-nya dijelaskan tentang diterimnya fitrah kemanusiaan dalam filsafat dan sejarah. Beberapa pasal dalam buku ini adalah, perhatian Negara-negara Islam zaman klasik kepada filsafat dan terjemah, konsep al-Farabi tentang filsafat, agama dan filsafat, paganisme, degradasi sejarah Islam, sejarah Yunani dalam filsafat, filsafat Yunani abad 1 SM hingga masehi, membahas tentang Socrates dan Plato, filsafat Plato dan tema-tema filsafat yang urgen.
12. *Al-Farâid al-jawhariyyat fî al-thuruq al-nahwiyyat* (mutiara ilmu dalam langkah-langkah sintaksis): buku ini disusun untuk pelajar kelas dua di sekolah menengah Dâr al-'ulûm, ketika mengajar disana.
13. *Mîzân al-jawâhir fî 'ajâib hâdzâ al-kawn al-bâhir* (neraca mutiara tentang keajaiban alam nan elok): buku ini mengikuti alur yang sama dengan buku "jawâhir al-'ulûm" dan dicetak tahun 1318/1900 dengan 280 halaman, dengan kata pengantar dari Syeikh Hamzah Fathullah.
14. *Jawâhir al-taqwâ fî al-akhlâq* (mutiara orang bertakwa dalam bersikap): buku tentang ilmu akhlak atau etika Islam, disusun dan diajarkan untuk mahasiswa di Dâr al-'ulûm, tahun 1910.
15. *Mudzakkirât fî 'adabiyât al-lughat al-'arabiyyat* (silabus tentang bahasa dan sastra Arab): silabus untuk siswa-siswi di sekolah Khadawiyah, disusun ketika ia jadi guru disana.
16. *Al-sirr al-'ajîb fî al-hikmat ta'addud azwâj al-nabî* (Rahasia agung tentang hikmah poligami nabi saw): artikel tentang perlakuan poligami di kalangan umat Islam, serta praktek poligami yang dilakukan nabi

saw, juga tentang hadis-hadis palsu, dan sebab-sebab berbohong atas nama nabi saw.

17. *Shadyu shawt al-misriyyin bi Uruba* (gema suara orang Mesir terhadap orang Eropa): kesimpulan tentang Santilana, seorang Italia dari buku: *'aina al-insân*).
18. *Al-musiqâ al-'arabi* (musik Arab): merupakan tiga artikel yang dipersiapkan untuk disampaikan di Universitas Mesir. Di dalamnya dibahas tentang definisi "al-hikmat" dan klasifikasinya. Juga terdapat definisi filsafat dan macam-macamnya, dari segi ilmiah (teori) dan praktek, juga dijelaskan tentang ilmu music dan pendapat ahli hikmah tentang music. Dijelaskan juga tentang ilmu Arud, kesimpulan Imam Ghazali tentang nyanyian, pendapat Plato tentang Republikan-nya, pendapat Pinlon, perbandingan music manusia dan hewan, keajaiban tumbuhan dan keindahan alam, music menurut Fegurson, music menurut orang China, Yunani, Herodswets, dan Shakespeare. Juga berbicara tentang sheikh Hasan al-Mamluk dan Edward dari Timur, yang terkenal itu.
19. *Sawânih al-jawhari* (Kesempatan berharga): catatan harian bagi generasi yang akan datang, makna-makna besar dan ilustrasi yang benar, perkembangan manusia, tabiat anak kecil, sikap kebarat-baratan yang dapat menghalangi kemajuan putera-puteri muslim di negeri timur, umat terdahulu yang terkalahkan disebabkan keburukan moral. Ia juga membahas tentang mutiara nasionalisme, yakni: bidang ekonomi, meningkatkan industri, pertanian, dan gerakan pendidikan, saling bantu ide dan harta dalam beraktivitas dan meningkatkan peradaban. Ia juga menafsirkan Al-Qur'an tentang nafsu syahwat yang dapat mencegah meningkatnya peradaban umat manusia, melakukan perbandingan antara "al-sais" dan Dajal, hadis nabi tentang qada dan qadar, mewajibkan untuk bersatu dalam dunia pendidikan secara umum, juga pentingnya akhlak mulia di bidang kenegaraan, akhlak tokoh muslim masa kemunduran Islam. Juga dibahas tentang balaghah dengan mengambil contoh dari teks Al-Qur'an dan syi'ir Arab.

20. *Risâlat al-hilâl* (konsep tentang awal Ramadlan): ditulis pada 1914, ketika seorang ulama Qazan bertanya kepada Syeikh Tanthawi Jawhari tentang awal bulan Ramadlan. Artikel ini, juga diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu, Turki, dan Qazan. Juga diterbitkan di majalah al-malâji' al-Abbasiyah.
21. *Barâ'at al-'Abbasiyat* (pembebasan zaman Abbasiyah): buku sejarah yang dikemas dalam sastra. Terdapat cerita rohani yang mengagumkan, yaitu diceritakan bahwa ruh Harun al-Rasyid berhubungan dengan syeikh Tanthawi pada tahun 1922, dan Harun al-Rasyid meminta syeikh untuk mengklarifikasi kekeliruan sejarah yang terjadi antara George Zaidan dan Ja'far al-Barmakï yang telah menjalin kerjasama dengan Harun al-Rasyid. Harun al-Rasyid telah satu kursi dengan Tanthawi serta mendorong Tanthawi untuk menyusun tentang hal tersebut, yang diberi judul dengan: "barâ'at al-'Abbasiyat akhat Harun al-Rasyid.
22. *Al-madkhal fï al-falsafat* (pengantar filsafat): di dalam tulisan ini terdapat 16 ilmu yang dinukil oleh orang Arab dari orang Yunani Kuno, dan mereka lalu memperindahnya terhadap ilmu-ilmu yang dianggap menarik.
23. *Jawhar al-syi'rï wa al-ta'rïb* (Mutiara puisi dan Arabisasi): mengandung puisi-puisi terkenal dari negeri Inggris yang Tanthawi terjemahkan. Juga beberapa potongan puisi yang telah diterbitkan di majalah-majalah sastra dan dari beberapa bukunya yang lain. Adapun kasidah yang didengungkan dan disebarluaskan dalam buku ini merupakan susunan puisinya yang terbaik mengenai deskripsi yang cukup panjang tentang keindahan alam.
24. *Risâlat 'an-Namlat* (tulisan tentang semut): merupakan ungkapan tentang perjalanannya bersama ahli kedokteran dan dosen-dosen, mengenai "mata semut". Dalam makalah ini, ia menyatakan bahwa mata semut tersusun atas 200 mata, dan setiap mata bersifat otonom. Juga dibahas tentang keajaiban semut, perjalanannya, dan sifat ketentaraannya, dsb.
25. *Kitâb al-tarbiyyat li al-hakïm almânï Kant* (buku pendidikan menurut filosof Kant): buku ini terdiri 5 bab dan merupakan terjemah bebas dari

teks Inggris yang dilakukan oleh Miss Anita. Dalam mukaddimah-nya dijelaskan tentang bentuk persaudaraan yang berasal dari pendidikan yang tumbuh di kawasan timur, dan dianggap pendidikan yang utama dan sesuai dengan apa yang pernah ditulis oleh filosof Kant dalam bukunya. Disebutkan juga tentang ayat Al-Qur'an yang pertamakali diturunkan itu berbicara tentang pendidikan, dan Kant mendiskusikan ini dalam beberapa pemikirannya, khususnya dalam bab *"al-ta'lîm al-dîni"* (pendidikan agama). Tanthawi mendiskusikan pemikiran Kant tersebut dengan ayat Al-Qur'an.

26. *Al-Arwâh* (Ruh): buku ini telah dicetak tiga kali, cetakan pertama 1918, cetakan kedua tahun 1920 dengan 315 halaman, dan cetakan ketiga tahun 1931 dengan 350 halaman. Penulis dalam bukunya ini, melakukan cara baru, yang berbeda dengan metode para pendahulunya, yakni buku ini mendorong terhadap isi pembahasannya, dan menjelaskan sejauh mana kesesuaian kesimpulannya dengan teologi Islam. Penulis disini berusaha untuk menyesuaikan antara pemikiran sufi dan agama (syariat), dan dengan ilmu rohani modern atau psikologi. Buku ini terdiri atas 6 pasal, dan setiap pasal mengandung pembahasan yang berbeda, yaitu: 1. Perbandingan antara apa yang terdapat dalam teks Al-Qur'an dan hadis nabi saw dengan tulisan tentang ruh yang dilakukan leh kelompok-kelompok diskusi rohani di Eropa, seperti tentang siksa kubur, dan kenikmatan yang diperoleh di alam kubur, pengklasifikasian yang dilakukan Imam Ghazali, al-Razi, Ikhwanu shafa, dsb. Kesemuanya berbicara tentang ruh guna membuka tabir tentang agama Islam. 2. Ruh kikir yang hadir di tempat pengadilan. Ia suka berkata: "berilah aku emas dan harta". 3. Akhlak yang dijelaskan dalam kitab ihyâ 'Ulumuddin karya Imam Ghazali, seperti iri (*hikdu*), dengki (*hasad*), benci berlebihan, dan ikhlas, seperti sifat lain yang diucapkan dalam ruh. 4. Keajaiban ruh dalam menghadirkan buah-buahan, tumbuhan, hewan yang hidup, yang dilakukan oleh kelompok yang ada di berbagai negeri seperti di Inggris, Perancis, Amerika Serikat. Mereka melakukan seperti yang telah Al-Qur'an abadikan tentang pemunculan singgasana Ratu Balqis oleh anak

buah raja Sulaiman. 5. Hubungan alam ruh dengan manusia atau sebaliknya, manusia menghubungi alam ruh. Ini merupakan rahasia Al-Qur'an yang dapat dieroleh dalam buku Tanthawi tersebut.

27. *Ahlâm fî al-siyâsat* (bersikap halus dalam politik): bagaimana mewujudkan perdamaian universal, dan Tanthawi telah menuliskan hal tersebut dalam bahasa Inggris, yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab tahun 1935.
28. *Al-aqwâl al-shawab fî l-mas-alat al-hijâb* (jawaban atas Qosim Amin tentang jilbab): tiga artikel yang menolak pendapat Qosim Amin mengenai kebebasan wanita, dan diterbitkan di majalah "al-mawsû'ât" dengan tanda tangan: ط ج . konon ada maknanya, yakni jika Qasim Amin bersikap moderat, maka Tanthawi akan memberi hak-haknya dan akan menolaknya dengan beberapa catatan. Adapun Tanthawi dalam hal ini bersikap moderat.
29. *Al-Qur'ân wa al-'ulûm al-'ashriyyat* (Alqur'a dan ilmu-ilmu modern): buku ini diterbitkan pada tahun 1342/1923, isi keseluruhannya mendorong umat Islam untuk mengumpulkan kemampuan mereka menguasai ilmu modern. Sehingga mereka menjadi pemilik yang sah, sebagaimana yang telah Allah janjikan agar umat Islam menguasai bumi dengan adil. Di akhir bukunya ini, Tanthawi mengatakan sebagai berikut: "...aku telah berkeyakinan secara penuh melalui ilham yang aku terima dan pengetahuanku tentang kondisi umat Islam bahwa gerakan ilmiah akan menjadikan umat ini menjadi pembuka ilmu pengetahuan di zaman yang akan datang. Sebab mereka akan meninggikan derajat spesies manusia ini, dan akan memberikan cahaya serta petunjuk bagi seluruh alam semesta. Aku pertegas kembali, bahwa aku tidak berkata karena dorongan jiwaku semata, tetapi aku telah mendapatkan ilham, dan aku berkeyakinan tentang hal ini...". Keyakinan Syeikh Tanthawi, sangat besar tentang kebangkian umat Islam, yakni: dapat memakmurkan bumi, dapat memperbaiki masa depan bumi dari kerusakan dan kecerobohan. Hal itu, seringkali didasarinya dengan atas nama ilham (suara hati nurani), wildân (kekuatan psikis), atau sunan al-'imrân (perjalanan aktivitas).

30. *Al-jawâhir fî tafsîr al-Qur'ân* (Mutiara dalam tafsir Al-Qur'an): karya tafsir inilah yang hendak dijelaskan secara khsusu, insyâ Allâ swt.

C. Apresiasi terhadap Tafsir al-Jawâhir

Menurut Husain al-Dzahabï, Tanthawi Jawhari mencantumkan dalam tafsirnya, -Al-Jawâhir- tentang syari'at hukum (*al-ahkâm*), ajaran moralitas (*al-akhlâq*), serta keajaiban alam semesta (*'ajâib al-kawn*). Juga ia memasukan tentang keistimewaan ilmu pengetahuan, dan kejaiban ciptaan Tuhan, yang dapat mengantarkan umat Islam menuju penelaahan atas hakikat makna-makna ayat yang terjelaskan dalam dunia hewan (fauna), dunia tumbuhan (flora), serta langit dan bumi.[8]

Inilah, sesungguhnya yang ditegaskannya dalam tafsirnya Al-Jawâhir, yaitu bahwasanya dalam ayat-ayat Al-Qur'an terdapat lebih dari 750 ayat ilmu pengetahuan juga surat-surat di dalamnya menyempurnakan perkara yang dominan tentang ilmu-ilmu kontemporer (*'ilm al-hadîts*). Sementara ilmu fiqh (syariat hukum) dalam ayat-ayatnya yang *sharîh* tidak lebih dari 150 ayat.[9]

Kebanyakan kita mendapati dalam tafsirannya, yaitu; menggugah umat Islam supaya mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an yang memberikan petunjuk kepada ilmu-ilmu tentang alam semesta. Juga mendorong umat Islam untuk mengelola alam semesta, dan menolak orang-orang yang banyak melalaikan ayat-ayat ilmu pengetahuan termasuk ulama-ulama pendahulunya. Ia *tawaqquf* atau tidak menafsirkan ayat-ayat hukum dan ayat-ayat yang berkaitan dengan ideologi atau akidah umat Islam.[10]

Kita mendapati sang mufassir mengulangi-ulangi slogannya dalam banyak tempat di kitabnya ini, diantaranya: " wahai umat Islam, banyak ayat-ayat tak terhitung tentang kewajiban yang membawa pada cabang ilmu hitung (matematika), maka bagaimana menurut anda tentang tujuh ratusan ayat tentang keajaiban dunia....Ini adalah era ilmu pengetahuan, dan ini

---

[8] Muhammad Husain adz-Dzahabî; *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn*, (ttp;tt), cet. 2, 1976/1397, h. 507

[9] Muhammad Husain adz-Dzahabî; *Ibid,.*

[10] Muhammad Husain adz-Dzahabî; *Ibid,.*

adalah zaman munculnya sinar Islam, ini adalah zaman kemajuan, mudah-mudahan perasaan ku ini...Mengapa kita tidak (mau juga) menjalankan ayat-ayat tentang alam semesta, sebagaimana para pendahulu kita sudah menjalankan ayat-ayat waris (*âyât al-mîrâts*)? Tetapi aku tetap menyatakan rasa syukur bahwa anda membaca tafsir Al-Jawâhir ini yang merupakan kesimpulan (*khulâshah*) dari ilmu pengetahuan. Mengkajinya lebih utama dari mengkaji ilmu waris, karena yang kedua bersifat fardhu kifâyah atau kewajiban kolektif bukan perorangan, sedangkan yang pertama yaitu ilmu pengetahuan, ia dapat menambah ma'rifat (pengetahuan atau pengenalan) tentang Allah swt; dan hal ini bersifat fardlu 'ain atau kewajiban perorangan bagi siapa saja yang mampu melakukannya. Ilmu-ilmu yang kami masukan ke dalam tafsir Al-Jawâhir ini adalah ilmu yang disepelekan oleh orang-orang awam yang tertipu oleh para pakar hukum Islam tingkat rendah (*shighâr al-fuqahâ*). Oleh karena itu, dewasa ini merupakan zaman yang sudah terbalik dan (akan) munculnya hakikat ilmu. Semoga Allah swt memberi petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya menuju jalan yang lurus (*shirât al-mustaqîm*).[11]

Mufassir juga menyatakan tentang posisi ilmu *balâghah* dalam tafsir *ilmî* ini, yaitu: "ilmu balaghah adalah bukan ilmu Al-Qur'an yang terakhir tetapi ia merupakan ilmu tentang lafal sedang tafsir *ilmî* adalah ilmu tentang makna lafal dan dipadankan dengan ilmu yang Allah munculkan di muka bumi ini." Mudah-mudahan pada zaman ini akan muncul jejak atau pengaruh ayat yang sudah Allah swt nyatakan: ثم إن علينا بيانه (Al-Qiyâmah/75:19) makna ayat tersebut ditafsirkan dengan: apabila membentuk sesuatu makna ayat, maka Tuhan-lah yang akan menjelaskannya kepadamu. Bagi kita untuk menjelaskan hukum-hukum dan keajaiban-keajaiban alam -tentu saja- tentang ilmu-ilmu baru yang sudah disebutkan di tafsir ini juga termasuk ilmu yang tidak disebutkan disini, dari penjelasan yang sudah Allah swt tekankan bahwasanya akan muncul penjelasannya itu untuk umat Islam. Selanjutnya aku memuji kepada Allah swt dengan mengucap: " الحمد لله رب العالمين " bahwa Allah swt telah menyetujui adanya tafsir ini bagi orang-orang yang bijak (*al-irfân*)

[11] Muhammad Husain adz-Dzahabî; *Ibid*,.

sesuai dengan yang telah Allah swt sebutkan bahwa bagi-Nya *al-bayân*, yang memberikan penjelasan.[12]

Sebelum masuk pada penafsiran ilmiah terhadap bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an, Tanthawi memberikan kepada pembacanya pengantar mengenai subjek-subjek berikut: "janji Allah swt terhadap kaum muslim untuk menguasai dunia", " umat Islam mengabaikan dua hal: persatuan dan ilmu pengetahuan," "makna jihad," cara-cara mempersatukan umat Islam," " jumlah umat Islam di dunia," "bagaimana menyebarkan ilmu pengetahuan di kalangan umat Islam".[13]

Tafsir Al-Jawâhir, menghimbau umat Islam untuk menantang imprealisme dan mempelajari instrumen-instrumen peradaban, budaya, dan ilmu pengetahuan untuk memungkinkan umat Islam melawan musuh-musuh mereka dengan persenjataan ilmiah modern buatan mereka sendiri".[14]

Tafsir al-Jawahir menggunakan teori ilmiah modern atau mengeluarkan teori ilmiah dari teks Al-Qur'an. Ia memadukan ilmu ilmiah klasik dan modern dengan agama, termasuk topik yang berkaitan dengan jiwa (*rûh*). Ia menamai kitabnya dengan *"al-Jawâhir"* karena ia menjadikan *"al-jawhar"* sebagai pengganti dari *"al-bâb",* dan *"al-fashl"*. Pada suatu ayat atau kelompok ayat terdapat berbagai penomoran *"al-jawhar"*, dari angka satu hingga selanjutnya sesuai pembahasan.[15]

Tanthawi Jawhari menafsirkan Al-Qur'an dengan tafsir ilmiah berdasarkan teori teori modern dan ilmu kontemporer, seperti astronomi, kedokteran, teknik, politik, sosial kemasyarakatan, ilmu tentang langit, ilmu tentang bumi, peradaban zaman dahulu dari Plato hingga Kant.[16] Tanthawi

---

[12] Muhammad Husain adz-Dzahabî; *Ibid,*.

[13] J.J.G. Jansen; *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern;* (Tiara Wacana; Yogyakarta), cet.1, 1997. h. 73

[14] Muhammad Farîd Wajdî; *Al-Mushaf Al-Mufassar*; (Matba'at Dâirat al-ma'ârif al-qarn al-Ishrîn, Kairo), 1930, h.144.

[15] Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari: Dirâsat wa nushush,* (Dâr al-ma'ârif: Kairo), h.38

[16] Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari: Dirâsat wa nushush,* (Dâr al-ma'ârif: Kairo), h.59

Jawhari, tidak selalu mengatakan bahwa teori ilmiah datang dari teks Al-Qur'an. Menurutnya, bahwasanya pengungkapan hukum dan rahasia alam itu didorong oleh Al-Qur'an. Ajakan Al-Qur'an begitu kuat, sehingga ia mencoba memahami ayat Al-Qur'an serta mengkaitkan hukum dan rahasia alam yang diungkap oleh ilmu-ilmu modern. Ia tidak menyatakan bahwasanya penemuan ilmiah, itu ada teks Al-Qur'annya.[17]

Tafsir al-Jawahir ini membantu umat beragama supaya ia dapat memiliki keberanian ilmiah dan sibuk dengan teori-teori ilmiah serta berbagai penelitian dan penemuan. Tafsir ini membantu para ilmuan agar dapat memiliki girah keagamaan yang kuat di tengah-tengah kajian spesialisasi ilmu mereka, sehingga tafsir ini adalah tafsir yang mengeluarkan ruh ilmiah dari agama dan mendapatkan ruh agama dari ilmu pengetahuan.[18] Jadi tujuan tafsir ini adalah agar umat Islam, sibuk dengan ilmu-ilmu modern, juga berobsesi untuk menghilangkan dikotomi Al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan, juga menekankan bahwa Islam adalah agama yang mengajak kepada penguasaan ilmu pengetahuan.[19] Demikian berbagai pendapat para ulama terhadap isi kitab tafsir al-jawâhir.

D. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan Tafsir *Al-Jawâhir*

Dalam "*muqaddimah*" tafsirnya ini, Tanthawi Jawharî mengatakan bahwa latar belakang penulisan kitab tafsir Al-Jawâhir adalah: " karena aku sejak dahulu senang terhadap keajaiban alam, mengagumi keindahan fisik alam, rindu akan keindahan yang ada di langit atau kehebatan dan kesempurnaan yang ada di bumi, yang merupakan "tanda-tanda yang menjelaskan", keanehan-keanehan alam yang mengagumkan, perputaran atau revolusi matahari, perjalanan bulan, bintang yang bersinar, awan yang berarak -datang dan menghilang- kilat yang menyambar, seperti listrik yang membakar, barang tambang yang elok, tumbuhan yang merambat, burung

[17] Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari: Dirâsat wa nushush,* (Dâr al-ma'ârif: Kairo), h.60

[18] Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari: Dirâsat wa nushush,* (Dâr al-ma'ârif: Kairo), h.60

[19] Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari: Dirâsat wa nushush,* (Dâr al-ma'ârif: Kairo), h.61

yang beterbangan, binatang buas yang berjalan, binatang ternak yang digiring, hewan-hewan yang berlarian, mutiara yang berkilauan, ombak yang menggulung, sinar yang menembus udara, malam yang gelap, matahari yang bersinar. Kitab Al-Qur'an menuliskan keajaiban-keajaiban tersebut, yang menampakkan alam fisik yang tersebar, langit yang ditinggikan. Itu semua sungguh dapat mmberikan kebahagiaan bagi orang yang memiliki "mata hati" (*dzû al-bashâir*) dan memberikan sinar serta pelajaran (*tabsîrah*) bagi orang-orang yang membenarkan rahasia-rahasia Tuhan." [20]

Selanjutnya Tanthawi menyatakan: " Lalu setelah itu, tatakala diriku berfikir untuk merenungi keadaan umat Islam sekarang, dan kondisi pendidikan agamanya, maka aku menuliskan surat kepada beberapa para tokoh cendekiawan (*al-'uqalâ*) dan para ulama besar (*ajillah al-'ulamâ*) tentang makna-makna alam tersebut yang ditinggalkan oleh umat Islam, juga tentang jalan keluarnya yang masih banyak dilalaikan dan dilupakan; sebab sedikit sekali di antara para ulama yang memikirkan realitas alam semesta dan keanehan-keanehan yang ada di dalamnya." [21] Maka oleh karena hal tersebut, aku memulai untuk menulis beberapa buku, seperti: *nidzâm al-'âlam wa al-umam* (Keteraturan alam semesta dan bangsa), *jawâhir al-'ulûm* (mutiara ilmu), *al-tajj wa al-murassa'* (mahkota dan mutiara), *jamâl al-'âlam* (keelokan alam), *al-nidzâm wa al-islâm* (Islam dan Undang-undang), *nahdhah al-ummah wa ḫayâtuha* (kebangkitan dan kehidupan suatu bangsa), serta buku-buku lainnya." [22]

Selanjutnya Tanthawi menyatakan bahwa: "...di dalam karangan-karangan tersebut aku memasukan (*mazajtu*) ayat-ayat Al-Qur'an dengan keajaiban-keajaiban alam semesta; dan aku menjadikan ayat-ayat wahyu Al-Qur'an sesuai dengan keajaiban-keajaiban penciptaan (*shun'i*), hukum alam (*hukm al-khalq*), munculnya bumi disebabkan cahaya Tuhan-nya, dan tulisan-tulisan itu sudah diterima oleh para ulama besar (*ajillah al-'ulamâ*),

---

[20] Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), juz.1, h.2

[21] Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Ibid,.*

[22] Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Ibid,.*

bahkan sebahagiannya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa India, yaitu bahasa Urdu, bahasa Qazan di Rusia, juga ke dalam bahasa Jawa di daerah Okianusiah. Tetapi, sayangnya, hal itu belum membuahkan hasil, juga belum dipenuhi dengan dalil, maka aku meminta petunjuk (*tawajjuh*) kepada Tuhan yang Maha agung dan mulya (*rabb al-'izzah wa al-jalâl*) agar memberikan keberhasilan (*taufik*)-Nya sehingga aku dapat menafsirkan Al-Qur'an dan menjadikan segala disiplin ilmu yang tersebut sebagai bagian diantara sela-sela penafsiran serta menyempurnakannya dalam naungan wahyu Al-Qur'an. Dan untuk anda semua, aku meminta kepada yang Maha agung dengan berdo'a di tempat yang sunyi (*berkhalwât*) serta sepenuh hati meminta kepada-Nya, sehingga terpenuhilah do'a itu, (dengan selesainya kitab tafsir ini)." [23]

Tafsir ini, demikian Tanthawi Al-Jawharî, menyatakan: "pertama kali aku tulis, ketika aku mengajar di Universitas Dâr Al-'Ulûm Mesir, dan telah aku sampaikan beberapa ayat kepada para mahasiswa di universitas tersebut, dan sebahagiannya telah aku tuliskan di majalah *Al-Malâji' Al-'Abâsiyah*. Pada saat itulah aku memulai menulis tafsir ini, sambil meminta petunjuk (*musta'în*) kepada yang Maha Mengetahui (*Al-'Alîm*) dan Maha lembut (*Al-latîf*), yang memenuhi segala apa yang terlintas dalam sanubari, juga semoga Allah swt mau melapangkan hati dan memberi petunjuk kepada umat manusia, menyingkapkan segala penghalang yang menutupi pandangan umat Islam secara umum, sehingga mereka dapat memahami ilmu-ilmu alam. Aku berharap, semoga Allah swt meneguhkan umat Islam dalam memeluk agamanya, juga mereka dapat memperoleh tafsir ini, sehingga tafsir ini dapat dibaca dan diterima oleh umat Islam dari berbagai penjuru dunia, sehingga mereka dapat menyenangi keajaiban langit (alam semesta), dan keindahan-keindahan bumi: para generasi yang cenderung pada nilai agamanya, sehingga Allah swt mengangkat peradaban mereka ke tingkat yang tinggi, dan tafsir ini dapat mengajak mereka untuk mempelajari "alam bawah" yakni bumi dengan segala isinya, serta "alam atas" yakni langit dengan segala benda atau planet yang ada di sana. Dan semoga umat Islam

---

[23] Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Ibid*,.

dapat mengungguli Perancis, dalam bidang pertanian, kedokteran, pertambangan, matematika, pengukuran, ilmu astronomi (*'ilm al-falaq*), dan ilmu-ilmu serta alat atau perangkat teknologi produksi lainnya. Mengapa tidak? Bukankah di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat ilmu pengetahuan yang jumlah lebih dari 750 ayat, padahal ilmu fiqih tidak lebih dari 150 ayat saja."[24] Itulah tujuan yang ingin dicapai oleh Tanthawi A*l*-Jawharî, ketika ia hendak menuliskan tafsir A*l*-Jawâhir ini.

E. Sistematika Penulisan Tafsîr Al-Jawâhir

Kitab Al-Jawâhir ditulis dengan mengikuti mushaf *al-Imâm* (*Rasm al-Utsmânî*), yakni dalam menafsirkan ayat dan surah, mufassir mendasarinya pada urutan sebagaimana urutan mushaf Al-Qur'an, tidak berdasarkan turunnya ayat. Sebelum memulai penafsiran pada surah pembuka yakni Al-Fâtihah, mufassir terlebih dahulu menulis alasan dan latar belakang adanya tafsir jenis ini, dengan menjadikan sebuah ayat Al-Qur'an surah Al-Nahl/16:89, "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء" sebagai kata pembuka atau spirit dari ungkapan "*muqaddimah*" yang ia tuliskan sebanyak satu lembar, dengan 5 alinea. Berbeda dengan volume kedua dan selanjutnya (hingga 25 Volume) termasuk setiap hendak membuka penafsiran di awal surah, mufassir menjadikan ayat Al-Qur'an yang menjadi "logo" setiap penulisannya adalah surah A*l*-Nahl/16:44:

" وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم "

Pada setiap awal surah yang akan ditafsirkan, mufassir kerap kali menginformasikan keadaan klasifikasi periode turunnya Al-Qur'an dengan "*makkî* atau *madânî*", sesuai dengan karakteristik yang dimiliki oleh surat yang akan ditafsirkannya. Walaupun ia tidak memberikan penjelasan detail tentang adanya ayat tertentu yang berbeda klasifikasi periode turunnya ayat dengan karakteristik umum dari induk atau surah-nya.[25] Sebagaimana ia

[24] Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Ibid.,* h. 2-3 lihat pula: Muhammad Husain adz-Dzahabî; *Ibid.*, h. 506

[25] dalam surah Al-An'âm, misalnya, Tanthâwî menyatakan bahwa surah ini adalah kelompok surah madânî. Lihat Al-Jawâhir, *Ibid.*,

tidak mengungkapkan perbedaan riwayat yang muncul terkait dengan klasifikasi suatu surat dalam *makkî* atau *madânî*.[26]

F. Metode Tafsir al-Jawâhir.

Pada setiap awal surat, Tanthawi Jawhari seringkali menjelaskan terlebih dahulu tentang tujuan dan maksud suatu surat. Selanjutnya ia menjelaskan ayat atau kelompok ayat dengan menggunakan tema yang ia pilih. Selanjutnya beberapa langkah penafsirannya adalah sebagai berikut:

1. Mengemukakan *maqâshid al-sûrat* (maksud surat); terkadang dicantumkan di awal penafsiran suatu surat, [27] atau terlebih dahulu diawali dengan penjelasan pendahuluan[28]. Jika tidak dikemukakan tentang "maksud surat", ia menentukan tema dari surat yang hendak ditafsirkannya.[29] Atau ia mengemukakan tentang keterkaitan surat dimaksud dengan surat sebelumnya.[30]
2. Mengemukakan *al-tafsîr al-lafzhi* (tafsir lafal ayat): ia menjelaskan makna lafal secara leksikal,[31] dan gramatikal.[32] Juga mengemukakan

[26] Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), juz.1,

[27] Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), juz.1, h. 46

[28] Sebagai missal, klasifikasi maksud dari surat an-Nabâ' didahului dengan penjelasan tentang lafal *al-rahmat*. Lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), juz.13, h.5-6

[29] Seperti dalam Q.S. al-Fâtihah, ia mengemukakannya dengan istilah lain yaitu: *"bayân al-âyât wa al-'ulûm wa akhlâq fîhâ"* (Penjelasan ayat dan ilmu serta etika dalam surat Alfatihah).

[30] Misal, ketika ia menjelaskan di awal surat an-Nâzi'at, ia menuliskannya sebagai berikut: "setelah selesai dibahas dalam surat an-Nabâ', tentang jiwa manusia yang dapat mencapai derajat yang tinggi sesuai urutan dan tahapan alamiahnya, kemudian Allah swt memulai menyebutkan dalam surat an-Nâzi'at ini tentang tahapan ruh dalam menuju kesempurnaan umat manusia, sehingga manusia dapat seperti malaikat yang ditugaskan untuk mengatur alam raya ini. Allah memulai hal dimaksud dengan qasam (sumpah) yakni, *wa al-nâzi'âti*.

[31] Misal lafal "ريب" dimaknai dengan شك (tingkat keyakinan 50%), dengan demikian makna ayat menjadi sebagai berikut: "dan jika anda semua setengah percaya dan setengah tidak kepada Al-Qur'an yang Kami turunkan...". Lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), juz.1, h.31

perspektif kebahasaan atas ayat, seperti menjelaskan ayat dengan ilmu *balâghah.*[33] Mengemukakan konteks kalimat pada suatu ayat,[34] atau alasan pemilihan diksi kata dalam suatu ayat.[35]

3. Seringkali mengemukakan *al-ïdlat wa al-tafshïl* (penjelasan atau dan perincian ayat), pada setiap surat; pada topik ini merupakan penjelasan tambahan atas *al-tafsïr al-lafzhï*, atau sebagai gantinya mengungkapkan *"mabâhits hâdzihi al-âyât"* (pembahasan ayat), atau *ziyâdat al-ïdlat* (tambahan penjelasan), *syarh wa al-tafshïl* (penjelasan dan perincian).
4. Mengemukakan *al-lathïfat* (pesona tersembunyi); manakala ayat yang ditafsirkannya berkaitan dengan ayat kauniyyah, ia memuat penjelasan *al-lathïfat* tersebut dengan relatif panjang lebar dan beragam mengenai ilmu alam.[36]
5. Mengemukakan keterkaitan antar ayat atau surat.[37]

---

[32] Contoh dalam tafsir ayat: *"lamatsûbatun min 'indillâhi khairun"* adalah kalimat jawab dari lafal " لو" yang ada pada ayat sebelumnya: *"wa lau annahum âmanû wa al-taqau".* Maka jawab dari lafal لو pada kalimat tersebut, bermakna: *laatsïbu matsûbatan min 'indillâhi khairun.* Dengan demikian kata kerja *laatsïbu*, tidak dicantumkan dalam ayat, (karena sesuai dengan rumus gramatikal Arab). Maka lafal setelah lam yang ada dalam ungkapan *"lamatsûbatun"* termasuk sebagai sebuah kalimat. Lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), juz.1, h.101

[33] Missal, penjelasan ayat: *"wa mallâhu bi ghâfilin 'ammâ ta'malûn,* dengan menyatakan bahwa ayat ini merupakan kalimat penegasan (*li ta'kïd*) terhadap ungkapan ancaman di ayat sebelumnya. Lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), juz.1, h.93

[34] Ia mengemukakan sumber riwayat, terkait konteks ayat dimaksud. Lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), jilid.13, h.43

[35] Misalnya, ketika menafsirkan lafal *"hudan li al-muttaqïn"* ia menyatakan: ...dalam ayat ini dispesifikasikan petunjuk Al-Qur'an untuk orang bertakwa, karena merekalah yang mau mencari manfaat ayat Al-Qur'an, meskipun petunjuk Al-Qur'an pada asalnya ditujukan untuk semua orang yang meneliti petunjuknya. Lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), jilid 1, h.27

[36] Misalnya ketika menafsirkan surat Abbasa, ia menuliskan bahwa terdapat tiga belas *al-lathïfat* (pesona tersembunyi) dalam 17 halaman. Lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), jilid.13, h.47-64

[37] Sebagai contoh, lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), jilid.13, h.91-93

6. Mengemukakan *al-tashwîr* (photo); menjelaskan ilmu alam dengan gambar atau photo, atau mengambil gambar contoh tulisan klasik.[38]
7. Terkadang mengemukakan *"al-hikmat"* (maksud implisit ayat), *mukaddimat*, *tadzkirat*, dan *nashihat.*
8. Adapun isi penafsirannya, seringkali ditentukan tema terlebih dahulu, sesuai substansi, atau koherensi antar ayat yang dikaitkan dengan ilmu alam atau teori ilmu-ilmu modern yang dibutuhkan oleh umat manusia. Dengan demikian corak tafsirnya adalah tafsir *'ilmî al-kawnî* (tafsir bernuansa ilmu alam).

---

[38] Lihat: Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), jilid.13, h.225

BAB V
TAFSIR BAYANI AMIN AL-KHULI

Metode Amin al-Khûlï dalam menafsirkan Al-Qur'an, menurut Issa J.Boullata, adalah:

1. Pengumpulan semua surah dan ayat mengenai topik yang ingin dipelajari
2. Menyusun tatanan kronologis pewahyuan, dengan mendahulukan pemahaman *al-'ibratu bi 'umûm al-lafazh lâ bi khushûshi al-sabab.*
3. Mencari arti lingusitik asli dengan memperhatikan konteks spesifik kata yang dibahas dan konteks umumnya dalam Al-Qur'an.
4. Mencari maksud lahir dan semangat teks dengan memperhatikan tatabahasa dan balaghah Al-Qur'an.[1]

Sedangkan metode Amin al-Khûlï dalam menafsirkan Al-Qur'an, menurut Bintus Syâti' -murid sekaligus istrinya-, adalah sebagai berikut:[2]

1. Asal dalam metode, adalah pencarian tematik terhadap ayat yang hendak dipahami dari "kitab Islam" (Al-Qur'an). Dimulai dengan mengumpulkan semua ayat dan surat di dalam Al-Qur'an dalam tema yang hendak dipelajari.
2. Di dalam memahami tentang sesuatu di sekitar teks: ayat-ayat disusun berdasarkan turunnya, untuk mengetahui situasi waktu dan tempat. Termasuk di dalamnya *asbâb al-nuzul,* yang dapat menjadi argumen langsung (*qarâin lâbisat*) bagi turunnya suatu ayat. Tanpa menghilangkan pemahaman dari *al-'ibratu bi 'umûm al-lafazh lâ bi khushûshi al-sabab.* Bahwasanya "sebab" disini adalah bukan makna hukum (*hukmiyat;* pasti) atau transenden ('*uliyyat*) yang tanpanya ayat tidak akan turun. Perbedaan dalam *asbâb al-nuzûl* biasanya kembali

---

[1] Issa J. Boullata: *Modern Qur'anic exegesis: A Study of Bint al-Shâti's Method,* (The Muslim World: USA: 1974), vol.LXIV, no.4, h.106-107

[2] Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânï li al-Qur'ân al-karïm,* juz 1, Dâr al-ma'ârif, cet.7, Kairo, 1397/1977, h.10-11

kepada orang-orang yang sezaman dengan turunnya ayat atau surat, mengikatnya dengan apa yang mereka pahami bahwa sebab itulah merupakan sebab turunnya ayat.

3. Di dalam memahami makna lafal (*dilâlatu al-alfâzh*): kita mengapresiasi bahwasanya bahasa Arab adalah bahasa Al-Qur'an. Maka kita mencari makna asal kebahasaan, yang dapat memberikan kepada kita tentang rasa bahasa Arab tentang tema dalam berbagai penggunaannya, baik rasa bahasa (*h̲issî*) atau makna konotatif (*majâzî*). Kemudian kita menyimpulkan tentang inti (*mukh*) makna Al-Qur'an dengan cara induktif (*istiqrâ'*) terhadap semua bentuk (*shigat̲*) lafal Al-Qur'an, kemudian menelaah konteks khusus dalam ayat dan surah, dan konteks umum dalam Al-Qur'an secara keseluruhan (global).
4. Di dalam memahami rahasia ungkapan (*asrâr al-ta'bîr*) Al-Qur'an: kita menentukan pemahaman kepada konteks *nash* dalam koridor Al-Qur'an yang *muh̲kam* (universal), dengan memperhatikan kandungan makna yang dibawa oleh *nash* itu, secara tekstual dan implisit (semangat teks: *rûh̲*). Tentang makna tersebut, kita dapat menyodorkan pendapat para ahli tafsir yang dapat diterima oleh teks yang dibahas. Juga dapat menyingkirkan pendapat yang berdasarkan riwayat israiliyat, takwil yang dibuat-buat, atau penafsiran yang mendahulukan panatisme mazhab tertentu (*syawâib al-ahwâ al-madzhabiyyat̲*).

Kita menentukannya berlandaskan kepada Al-Qur'an berbahasa Arab yang *muh̲kam* dengan berpedoman kepada i'rab dan rahasia *bayânî* Al-Qur'an. Kita menyodorkan kaidah nahwu dan balaghah untuk Al-Qur'an, bukan menyodorkan Al-Qur'an untuk nahwu dan balagah. Al-Qur'an adalah sumber tertinggi atau utama (*dzurwat̲ al-'ulyâ*) dalam membersihkan keaslian dan kemukjizatan penjelasannya. Sesungguhnya tidak syah bagi para peneliti dalam memahami Islam tanpa mumpuni dalam ilmu-ilmu bahasa Arab, sebagaimana tidak syah seseorang yang mumpuni dalam ilmu bahasa Arab tanpa mengetahui ilmu Al-Qur'an dan Islam.

Karena itu, seorang pengkaji Al-Qur'an, -menurut Bintus Syati'-, dituntut untuk memahami kosakata (*mufradât*) dan gaya bahasa (*uslûb*) Al-Qur'an dengan bertumpu pada kajian metodologis-induktif dan menelusuri

rahasia ungkapan Al-Qur'an.[3] Tafsir model Amin al-Khuli, pada dasarnya berkisar pada pencarian makna awal berdasarkan gramatika bahasa saat Al-Qur'an turun, dan lafal yang digunakan dalam Al-Qur'an itu.[4] Beberapa karya Amin al-Khuli, diantaranya: *Min hadyi al-Qur'ân fî ramadlân, min hadyi al-Qur'ân fî al-qîdaṯ...al-rasûl, al-Jundiyaṯ wa al-salam, dan manâhij tajdîd fî al-naẖwi wa al-balâghaṯ wa al-tafsîr wa al-adab.*

---

[3] Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânî li al-Qur'ân al-karîm,* Dâr al-ma'ârif, cet.7, Kairo, 1397/1977, h. 11 dan 15

[4] Amin al-Khuli; *manâhij tajdîd fî al-naẖwi wa al-balâghaṯ wa al-tafsîr wa al-adab,* (Mesir: Haiat Mishriyyah:al-ammah li al-kitâb, h.233

BAB VI
TAFSIR NASR HAMID ABU ZAID

A. Sejarah Singkat Nasr Hamid Abu Zaid.[1]

Kini dunia Islam kembali kehilangan Nasr Hamid Abu Zaid, mantan dosen Fakultas Sastra Universitas Cairo. Ia menghembuskan nafas terakhir pada Senin, 5 Juli 2010, akibat serangan virus langka yang secara medis belum ditemukan cara pengobatannya. Semoga virus langka tersebut tak mengurangi kedudukan intelektualnya, tapi justru mengangkat derajatnya di sisi Allah sebagaimana Nabi Ayub yang ditinggikan derajatnya setelah diuji dengan penyakit kulit yang kronis.

Abu Zaid merupakan pemikir Mesir yang sangat kontroversial karena karya-karyanya yang telah mengundang perdebatan di dunia Islam sejak tahun 1970-an. Di satu sisi, banyak kalangan mengapresiasi karya-karyanya yang mempromosikan pencerahan dalam studi Islam. Namun, di sisi lain, ia dikafirkan kaum konservatif dan pengadilan Mesir (tahun 1995) karena pemikirannya dituduh menyeleweng. Vonis pengkafiran ini memaksa Abu Zaid hijrah ke Leiden kemudian menjadi guru besar studi Islam di Universitas Leiden dan profesor pada Universitas for Humanistics di Utrecth. Vonis pengkafiran ini pun menjadi topik hangat yang ramai diperdebatkan kalangan sarjana, baik yang pro maupun kontra.

Abu Zaid adalah penulis prolifik yang telah menyumbangkan karya-karya kritis seperti *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fi `Ulûm al-Qur'ân* (Konsep Teks: Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an), *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa Aliyât al-Ta'wîl* (Problem Pembacaan dan Metode Interpretasi), *Falsafah al-Ta'wîl: Dirâsah fi Ta'wîl al-Qur'ân `inda Ibn `Arabî* (Filsafat Hermeneutika: Studi

[1] Irwan Masduki; www.jil., diunduh tanggal 15 September 2011.

Hermeneutika Al-Qur'an menurut Ibn Arabi), *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta`sîs al-Aidiulujiyyah al-Wasathiyyah* (Imam Syafi'i dan Pembasisan Ideologi Moderatisme), *al-Ittijâh al-`Aqli fi at-Tafsîr* (Rasionalisme dalam Tafsir), *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kritik Wacana Agama), dan lain-lain.

Karya-karyanya juga terbit dalam bahasa Inggris seperti *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis; Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*; dan *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Karya-karyanya sebagian telah diterjemahkan ke bahasa Jerman, Perancis, Indonesia, Itali, Persia, dan Turki. Meski mendapatkan aspresiasi luas, karya-karyanya tak jarang dibaca secara reduktif oleh sebagian kalangan konservatif sehingga menimbulkan kesalahpahaman yang berakhir tuduhan sasat dan pengkafiran.

Kitab *Mafhûm al-Nash*, misalnya, dituduh sebagai karya yang menempatkan teks Al-Qur'an sebagai teks buatan Muhammad SAW. Tuduhan semacam ini ditolak mentah-mentah oleh Abu Zaid dalam wawancaranya, "*I treat the Qur'an as a nass (text) given by God to the Prophet Mohamed. That text is put in a human language, which is the Arabic language. When I said so, I was accused of saying that the Prophet Mohamed wrote the Qur'an. This is not a crisis of thought, but a crisis of conscience*". Jelas sudah bahwa Abu Zaid secara eksplisit meyakini bahwa teks Al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Muhammad. Teks Al-Qur'an turun melalui bahasa manusia, yakni bahasa Arab, agar dapat dipahami oleh penerimanya. Dengan demikian, tuduhan yang menyatakan bahwa Abu Zaid menganggap Al-Qur'an sebagai kitab buatan Muhammad adalah tuduhan yang muncul dari krisis hati nurani.

Kesalah pahaman itu terjadi akibat kesalahan para kritikus Abu Zaid dalam memahami istilah "Al-Qur'an adalah produk budaya" (*muntâj tsaqâfi*). Untuk mengantisipasi kesalahpahaman itu, Abu Zaid dalam *Mafhûm al-Nash* menjelaskan, "*wa al-maqshûd bi dzalika annahu tasyakkala fi al-wâqi' wa al-tsaqâfat khilâla fatrah tazîdu 'ala 'isyrîna 'âman*". Artinya, "Yang dimaksud dengan 'produk budaya' di sini adalah: Al-Qur'an terbentuk di tengah-tengah kenyataan sosial dan budaya Arab selama lebih dari dua puluh tahun". Abu Zaid menegaskan lebih lanjut bahwa keimanan terhadap

sumber Ilahi teks Al-Qur'an tidak bertentangan dengan upaya menganalisanya melalui pendekatan kultural dimana teks tersebut muncul.

Untuk memahami lebih jelas kerangka pemikiran Abu Zaid dalam *Mafhûm al-Nash*, Charles Hirschkind dalam *"Heresy or Hermeneutics: the Case of Nasr Hamid Abu Zaid"* menyatakan, "Titik tolak argumentasi Abu Zaid adalah gagasan bahwa setelah diturunkan kepada Muhammad, Al-Qur'an masuk ke dalam dimensi sejarah dan menjadi tunduk pada hukum-hukum yang bersifat historis dan sosiologis. Teks Al-Qur'an kemudian menjadi manusiawi (*humanized/muta'annas*), memasukkan relung-relung budaya yang partikular, kondisi politik, dan unsur-unsur ideologis masyarakat Arab abad ketujuh". Dikatakan manusiawi sebab Al-Qur'an turun melalui media bahasa manusia agar dapat dipahami penerimanya. Juga karena Alquran telah bermetamorfosis dari "teks Ilahi" menjadi "teks yang ditafsiri secara manusiawi" .

Konsepsi Abu Zaid ini sama sekali tak menyeleweng sebab senada dengan QS. Yusuf: 2, "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya". Dengan demikian sah-sah saja jika Al-Qur'an dipahami dengan pendekatan bahasa dan sosial budaya.

Abu Zaid juga dikenal sebagai tokoh yang mengenalkan diskursus hermeneutika melalui tulisannya yang berjudul *al-Hirminiyutiqa wa Mu'dilat Tafsîr al-Nash* (Hermeneutika dan Problema Penafsiran Teks). Namun tawaran ini ditolak secara massif oleh kalangan konservatif dengan alasan hermeneutika adalah metode penafsiran Bibel yang tak sepantasnya diaplikasikan dalam penafsiran Al-Qur'an. Pandangan konservatif yang simplistik ini diluruskan Abu Zaid dengan statemennya, "*Al-hirminiyutiqa idzan qadhiyyatun qadimatun wa jadîdatun fî nafs al-waqti, wa hiya fî tarkizihâ 'alâ 'alaqati al-mufassir bi al-nash laisat qadliyyatan khasatan bi al-fikri al-gharbi, bal hiya qadliyyatun lahâ wujudûha al-mulih fî turâtsina al-'arabi al-qadîm wa al-hadîts 'alâ sawâ*". Artinya, hermeneutika adalah diskursus lama sekaligus baru. Pokok pembahasannya adalah tentang relasi penafsir dengan teks. Hermeneutika bukan hanya semata diskursus

pemikiran Barat, akan tetapi diskursus yang wujudnya juga telah ada dalam turâts Arab, baik Arab klasik maupun modern.

Untuk membuktikan bahwa hermeneutika bukan hanya diskursus Barat tetapi juga ada dalam khazanah Islam klasik, Abu Zaid menulis *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa Aliyât al-Ta'wîl* (Problem Pembacaan dan Metode Interpretasi) dan *Falsafah al-Ta'wîl: Dirâsah fi Ta'wîl al-Quran 'Inda Ibn 'Arabi* (Filsafat Hermeneutik: Studi Hermeneutika Al-Qur'an menurut Ibn Arabi). Melalui karya-karya ini Abu Zaid mencoba mengkomparasikan hermeneutika Barat dan hermeneutika Islam. Abu Zaid menyimpulkan bahwa khazanah Islam klasik telah memiliki konsep hermeneutika yang sejajar dengan hermeneutika Barat. Dengan demikian, wacana studi Al-Qur'an sepatutnya membuka diri untuk berdialog dengan wacana interpretasi teks dari peradaban Barat untuk saling mengkayakan satu sama lain.

Karya-karya Abu Zaid tersebut muncul sebagai respons terhadap stagnansi pemikiran, kemunduran peradaban Islam, diskriminasi, dan semakin maraknya gerakan fundamentalisme Islam yang muncul akibat skripturalisme. Salah satu buku Abu Zaid yang concern menyikapi fundamentalisme dan skripturalisme adalah *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kritik Wacana Agama). Buku ini mengekspresikan kegundahan Abu Zaid atas penafsiran tekstualis para aktivis militan Islam yang acap mempolitisasi ayat-ayat Al-Qur'an. Baginya, Al-Qur'an harus dipahami secara objektif dan kontekstual dan, sebaliknya, Al-Qur'an tak boleh dipahami secara harfiah demi kepentingan ideologis dan politis seperti yang dilakukan kalangan Islam garis keras. Alquran bagi Abu Zaid adalah kitab yang menganjurkan perdamaian, kebebasan, kesetaraan, keadilan, dan nilai-nilai kemanusiaan. Dengan demikian Al-Qur'an tak boleh dibajak guna melegalkan kekerasan, diskriminasi, kedzaliman dan aksi-aksi lain yang bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Kontribusi pemikiran Abu Zaid sangat banyak bagi kemajuan studi Islam, namun penulis tak bisa menjelaskan semuanya dalam obituari singkat ini. Sebagai kata akhir, penulis berdoa agar Abu Zaid disatukan di surga bersama Muhammad SAW, Ibn Abbas, Ibn Mas'ud, dan para ahli Al-

Qur'an lainnya. *Allahummaghfirlahu warhamhu wa taqabbal amalahu fi tajdid al-khithab al-dini al-Islami.*

B. Pemikiran tentang Makna dan Signifikansi

Nasr Hamid Abu Zaid, mengemukakan istilah makna dan signifikansi (*maghza*) dalam tafsir. Menurutnya, suatu interpretasi dituntut untuk menemukan makna dan signifikansi, sekaligus.[2] Makna menyerupai pemahaman langsung terhadap bunyi teks yang lahir dari analisis terhadap bangunan kata tersebut dalam konteks budaya yang ada. Sedangkan signifikansi (*maghza*), meskipun tidak lepas dari bingkai makna, tetapi ia mempunyai karakter kontemporer. Ia dihasilkan dengan "cara baca" kontemporer yang tidak berada pada masa teks. Tatkala signifikansi terlepas dari makna, ia akan terjebak dalam belitan ideologisasi (*talwin*) yang menjauhkan dari takwil.[3] Jadi makna bersentuhan dengan yang bersifat nisbi, dan signifikansi memiliki karakter aktif selaras dengan perubahan cara baca dan tetap memiliki kaitan dengan makna.

C. Pemikirannya tentang Kedudukan Takwil terhadap Al-Qur'an

Adanya eksistensi manusia didasarkan kepada dualisme aspek lahir dan batin. Dualisme ini menggambarkan mutiara/inti teka-teki pengetahuan manusia. Aspek batin manusia merupakan hakikat ketuhanan, dan aspek lahiriahnya adalah hakikat alam realitas. Aspek lahir menggambarkan sebagai penutup bagi aspek batin. Dalam kadar yang sama, alam dapat menggambarkan tingkat dan derajatnya sebagai penutup atas hakikat ketuhanan. Teka-teki ini nampak pada manusia sebagai pengetahuan dalam dua sisi.[4]

Manusia jika melihat ke aspek batin dan realitas alamnya dalam perspektif ketuhanan, maka ia akan tertipu dan bersikap sombong. Aspek

---

[2] Nasr Hamid Abu Zaid; *Kritik wacana agama,* (Yogyakarta: LKiS, 2003), judul asli: *naqd al-khithâb al-dînî,* h.210

[3] Nasr Hamid Abu Zaid; *Kritik wacana agama,* (Yogyakarta: LKiS, 2003), judul asli: *naqd al-khithâb al-dînî,* h.193-195

[4] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h. 195

lahirnya yang bersifat realitas alam dan material akan melampauinya menuju pengakuan ketuhanan. Manusia jika melihat ke aspek materi dan realita alam sambil melupakan aspek batinnya yang bernuansa ketuhanan, maka ia akan tenggelam ke dalam kebutuhan materi dan -secara ilmu- ia terjatuh ke jurang kebekuan dan sifat kebinatangan. Maka hendaknya teka-teki pengetahuan manusia itu dapat menggambarkan pentingnya kolaborasi dan seirama antara kedua aspek tersebut. Kedua aspek itu adalah satu eksistensi hakikat manusia yang tidak terbagi dan tidak dipisahkan.[5]

Aspek batin adalah asal, dan aspek lahir adalah bentuk asal. Asal tidak boleh ditafsirkan dengan cabang. Sebagaimana sebab tidak boleh ditafsirkan dengan kesimpulan. Karena aspek batin tidak bisa ditafsirkan dengan aspek lahir. Tetapi aspek lahir yang ditafsirkan dengan aspek batin. Hubungan antara aspek lahir dan batin bukan merupakan pertentangan. tetapi didasarkan atas saling melengkapi dan mitra.[6]

Maka takwil memungkinkan dapat terjadi pada aspek mimpi. Sebagaimana ia juga dapat dilakukan pada ungkapan kebahasaan. Takwil yang teliti mampu memindahkan derajat mimpi dari imajinasi orang yang melihat mimpi ke imajinasi orang yang menafsirkan mimpi. Selanjutnya pemahaman sang penafsir mimpi dibawa kembali ke tingkat mimpi. Jika hal itu dapat dilakukan pada tingkat mimpi, maka takwil juga penting dilakukan pada tingkat realitas. Ibnu Arabi telah memparalelkan antara realitas dan Al-Qur'an. Karena realitas adalah kalimat Tuhan yang terbentang dan Al-Qur'an adalah kalimat Tuhan yang terhitung.[7]

Seorang sufi sejati adalah yang mampu melakukan takwil. Ia mampu melampaui cakrawala realita imajinasi nyata dan mempertemukan "ilmu batin teks" yang tidak berpretensi oleh berbagai kepentingan. Takwil yang tidak boleh masuk ke dalam teks adalah takwil yang bukan terhadap teks keagamaan (*al-syarî'at*). Takwil pada selain teks keagamaan hendaklah

---

[5] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h.195

[6] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h. 231

[7] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h. 230

diketahui secara langsung mengenai hakikat realita dan makna murni dari objek yang diteliti.[8]

Jadi takwil adalah menghilangkan asumsi pertentangan antara realita dan hakikat. Juga antara agama (*al-syarî'at*) dengan hakikat. Sesungguhnya menganalisis hakikat, tidak akan sempurna kalau hanya disandarkan kepada akal atau *naql* (sumber tradisi keagamaan). Karena hakikat itu bukan teks lahir saja, tetapi dapat sempurna melalui takwil teks dengan mengembalikannya ke asal dan menyingkap maknanya yang hakiki.[9]

a. Takwil dan Tafsir

Makna takwil menurut Abu Zaid adalah kembali ke asal sesuatu, baik secara ucapan maupun perbuatan. Takwil disini untuk menyingkap petunjuk asal sesuatu dan signifikansinya (*maghzâhu*).[10] Sebab setiap fenomena, perbuatan, atau ucapan itu memiliki sisi lahir (*zhâhir*) dan batin (*bâthin*). Makna batin tidak dapat tersingkap, kecuali dengan takwil yang mampu memunculkan makna lahir menuju ke makna asal dan makna sebabnya yang hakiki. Juga kata "takwil" disamping bermakna "kembali ke asal" juga bermakna "sampai kepada tujuan dan maksud". Jika kembali ke asal merupakan gerakan timbal balik (*harakat 'aksiyyat*), maka makna takwil "sampainya kepada maksud dan tujuan" merupakan gerakan yang mengembang dan bertambah (*mutathawwarat nâmiyat*). [11] Gerakan ini bukan gerakan materi (*mâdiyat*), tetapi merupakan gerakan intuitif-rasional

---

[8] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h. 230

[9] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h. 230

[10] signifikansi menurut Abu Zaid berarti: mencari aspek yang implisit dari teks (*al-maskut 'anhu*) dengan mempertimbangkan "arah teks" dan mengunakan kritik historis dan analisis linguistik. Pada sisi lain, siginifikansi adalah sebuah hubungan antara makna dan seseorang pembicara, atau sebuah persepsi, situasi, atau sesuatu yang dapat dibayangkan Lihat: Moch. Nur Ichwan; *Meretas kesarjanaan kritis Al-Qur'an: teori hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (teraju; Jakarta, 2003), cet.1, h 105 dan 89.

[11] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h.259

(*dzihniyyat ‘aqliyyat*) untuk mendapatkan berbagai makna yang jelas (*al-zhawâhir*).[12]

Takwil yang dilarang adalah takwil yang bertujuan menimbulkan kekacauan (*fitnat*), dan takwil yang tidak diketahui kecuali oleh Allah adalah tujuan akhir (*al-ghâyat*) dan hasil (*al-‘âqibat*)[13] yang gelap dan membingungkan (*al-majhŭlat*) bagi manusia.[14] Maka takwil adalah gerakan yang bertujuan kepada ilmu dan pengetahuan, sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. Yŭnus/10:37-38.[15] Oleh karena itu, apapun objek atau tema takwil, maka sesungguhnya petunjuknya satu hal yaitu bahwa takwil merupakan usaha untuk mencapai "ilmu", dengan berbagai fenomena melalui jalan gerakan "nalar" atau "rasio kemanusiaan". Pemahaman ini menunjukkan bahwa "takwil" merupakan proses yang lebih luas daripada "tafsir".[16]

Perbedaan kebahasaan antara tafsir dan takwil, tergambar bahwasanya dalam proses "tafsir" selalu membutuhkan *al-tafsirat* yakni "penengah" (*al-wasîth*) yang dapat dipandang oleh mufassir agar ia dapat mencapai penyingkapan makna yang diinginkannya. Sementara "takwil" merupakan proses yang tidak selalu membutuhkan "penengah", tetapi takwil terkadang berpegang kepada gerakan intuitif dalam melakukan penyingkapan asal fenomena atau dengan mengikuti hasil (‘*aqîbat*) dari fenomena itu. Takwil merupakan hubungan langsung antara *dzât* (lafal) dengan tema (objek, *mawdlŭ’*), sementara tafsir harus melalui "penengah" seperti teks kebahasaan (*nash lughawi*) atau "sesuatu" yang dapat mengandung petunjuk.[17]

---

[12] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fi ‘ulŭm Al-Qur’ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-‘âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 260

[13] Dalam filsafat, "tujuan akhir" tersebut dinamakan "kausa finalis" dan "hasil" (‘*âqibat*) adalah kausa efesien atau agen kekuatan yang memproduksi suatu akibat.

[14] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fi ‘ulŭm Al-Qur’ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-‘âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 261

[15] وَمَا كَانَ هَـذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٣٧) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣٨)

[16] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fi ‘ulŭm Al-Qur’ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-‘âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 262

[17] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fi ‘ulŭm Al-Qur’ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-‘âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 262-263.

Takwil jika dikaitkan dengan istilah tafsir, maka takwil merupakan tafsir *bi al-ra'yî* dan istilah tafsir sendiri merupakan tafsir *bi al-riwâyat*. Tafsir merupakan kafabilitas keilmuan yang mesti dimiliki oleh sang mufassir,[18] sedangkan takwil adalah "mengalihkan ayat kepada makna yang dapat dikandungnya".[19] Secara lebih khusus "tafsir" merupakan dimensi umum dan eksternal dari teks (ayat) seperti pengetahuan *asbâb al-nuzŭl*, kisah Al-Qur'an, *makkî-madanî*, *nâsikh-mansŭkh*. Ilmu-ilmu Al-Qur'an tersebut bukan merupakan kajian ijtihad, kecuali dapat dilakukan *tarjîh* atau mengkompromikan (*al-jam'u*) antar berbagai riwayat.[20] Oleh karena itu "tafsir" merupakan bagian dari proses takwil. Hubungan antara keduanya adalah hubungan khusus dan umum di satu segi, atau hubungan antara "penukilan sumber tafsir" dengan "ijtihad", atau hubungan dalam bahasa para ulama klasik dengan hubungan *"riwâyat"* (penukilan) dengan "*dirâyat*" (proses analisis, ijtihad).[21]

Sedangkan istilah tafsir menurut Ibnu Abbas, mencakup tiga jenis: [1] tafsir yang dapat diketahui oleh siapapun, [2] tafsir yang dapat diketahui oleh orang Arab, [3] tafsir yang dapat diketahui oleh para ulama.[22] Menurut Abu Zaid, pada bagian pertama yang menjadi acuan adalah tafsir; bagian kedua, hanya diketahui dengan pengetahuan bahasa Arab; bagian ketiga,

---

[18] Lihat definisi tafsir yang diungkapkan oleh para peneliti Al-Qur'an di zaman pertengahan Islam, seperti yang tulis oleh Imam Suyûthi, ketika menukil ucapan Abu Hayyan tentang tafsir Al-Qur'an: "ilmu yang membahas tentang tatacara mengucapkan *lafdz* Al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya, kandungan kebahasaannya - termasuk ilmu *tashrîf,* ilmu *bayân* dan ilmu *badî'*- juga makna-maknanya, dan segala sesuatu yang melingkupi atau menyempurnakan suatu teks. Jalaluddin Al-Suyûthi (911 H); *al-Itqân: fî 'ulûm Al-Qur'ân,* (Dâr al-Fikr; Beirut), cet.3, 1951/1370, jilid. 2, h. 74

[19] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 263.

[20] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 263.

[21] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 264

[22] Az-Zarkasyî; *al-Burhân fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Beirut, Mansyŭrât al-maktabat al-'ashriyyat, 1972), jilid 2, h.164

dapat diketahui dengan analisa semantik atau kajian kebahasaan secara lebih mendalam. Maka pada bagian ketiga inilah yang dibutuhkan adalah peran "takwil".[23]

b. Takwil Sebagai Instrumen

Seorang yang menafsirkan Al-Qur'an harus mengetahui batasan perangkat ilmu Al-Qur'an (*'ulŭm Al-Qur'ân,* ulumul Qur'an) dengan ilmu bahasa Arab. Ulumul Qur'an memiliki hubungan erat dengan teks (*nash Al-Qur'ân*), sedangkan ilmu bahasa Arab merupakan kajian teks kebahasaan secara menyeluruh.[24]

Ilmu bahasa Arab yang harus diketahui oleh seorang mufassir adalah: [1] Segala bentuk morfologis (*sharf*) bersama petunjuk maknanya (*dilâlat*) [2] Petunjuk lafal *mufrâd* -untuk mengetahui asal kata- dalam tatacara perubahan bentuk bahasa (*tashrîf lughawî*). [3] Ketentuan tata bahasa (*nahwu*) dan kedudukan kata dalam kalimat (*i'rab*). [4] Ilmu sastra Arab (*balâghat*) meliputi ilmu ma`ânî, bayân, dan bâdi`. Dengan bantuan ilmu tersebut, seorang pembaca dapat menjadi penafsir Al-Qur'an (*mufassir*). Tetapi teks Al-Qur'an memiliki petunjuk yang lebih dalam, yang membutuhkan gerakan intuitif dan rasionalitas sekitar teks. Kedalaman teks inilah yang membutuhkan gerakan takwil. Inilah yang kami sebut dengan perbedaan kebahasaan antara "tafsir" dan "takwil". Dimana yang pertama membutuhkan "penengah" (*al-tafsirat*) yaitu ilmu-ilmu agama dan kebahasaan.

Di sisi lain, juga terdapat perbedaan antara "ijtihad" dengan "takwil". Karena bidang kajian takwil meluas pada semua macam teks. Sedangkan ijtihad disandarkan kepada pemahaman bidang fiqh dan eksplorasi ketentuan hukum dari teks. Ijitihad merupakan proses penting yang menetapkan perkembangan realitas dan ragam masyarakat Islam.

[23] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Beirut, al-markaz al-tasaqafî al-'arabî, 1998), cet.4, h.236

[24] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 267-268.

Ijtihad merupakan faktor penting dari adanya perbedaan para ulama fiqih. Perbedaan fiqh ini telah diungkapkan oleh nabi saw sebagai rahmat: *"ikhtilâfu ummatî rahmatun".* Perintah untuk menerima kebebasan perbedaan di dalam bidang fiqh merupakan perbedaan pentakwilan, dan ini merupakan petunjuk bahwa kandungan teks demikian termasuk ciri-ciri kemukjizatan Al-Qur'an.[25]

Sehingga para ulama menyimpulkan bahwa setiap lafal yang mengandung dua makna atau lebih, maka tidak boleh bagi selain ulama untuk melakukan ijtihad terhadap lafal itu. Karena para ulama harus memiliki sandaran bukti (*syawâhid*) dan dalil (argumen). Mereka tidak boleh berpegang hanya kepada rasio saja. Maka terhadap setiap lafal yang mengandung dua makna, terdapat kategori berikut:[26]

[1] Bahwasanya salahsatu lafal itu lebih dominan (*azhhar*) maknanya, maka lafal itulah yang harus diambil kecuali jika ada dalil atau petunjuk yang menunjukkan bahwa makna yang tidak jelas (*khafî*) itu harus dipegang.

[2] Bahwasanya lafal dimaksud kedua maknanya adalah jelas (*jalî*) dan bersifat hakiki (bukan metafora). Terhadap kondisi ini ada dua opsi;

Pertama, jika terdapat perbedaan makna hakikat, seperti makna hakikat kebahasaan bersama makna hakikat keagamaan (*syar'iyyat*), maka makna keagamaan yang harus didahulukan. Kecuali jika terdapat argumen (*qarînat*) yang menhendaki makna kebahasaan. Contoh, ayat: *"wa shalli 'alaihim inna shalâtaka sakanun lahum"* (al-Taubah/9:103). Demikian juga, jika terjadi secara bersama, makna kebahasaan dengan makna adat istiadat (*'urfiyyat*) maka makna adat harus lebih diutamakan. Sedangkan antara makna keagamaan dengan makna adat, yang didahulukan adalah makna keagamaan karena ia lebih lazim (*alzam*).

---

[25] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 268-269

[26] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 269

Kedua, jika tidak terdapat perbedaan makna hakikat, bahkan keduanya dapat diaplikasikan. Hal ini terdapat dua kategori:[27]
[1] Jika kedua makna dari satu lafal dapat menegasikan secara bersama dan tidak mungkin dipilih salahsatu makna itu, maka mujtahid harus berijtihad pada salahsatu kedua makna dimaksud berdasarkan perintah dalil. Jika kedua dalil tidak dapat tidak bisa di-tarjîh, maka hendaknya disesuaikan (dengan kondisi mukallaf). Ada yang berpendapat, dipilih salahsatu yang dikehendaki, atau diambil pendapat yang ketentuan hukumnya lebih berat. pendapat yang terakhir tersebut, hendaknya tidak disepelekan, misalnya dengan mengambil pendapat yang samar disebabkan perbedaan argumen para ahli fatwa. Lafal "*al-qur'u*" yang bermakna "suci" atau "haid", dapat menjadi contoh kategori ini.
[2] Jika kedua makna tidak dapat menegasikan secara bersama, maka makna kedua yang harus diambil. Yaitu makna yang memiliki kemukjizatan dan kepastian lebih besar dan makna yang paling menjaga hak *mukallaf* (nilai kemanusiaan, pen). Karena pada dasarnya, memahami makna Al-Qur'an adalah proses *tadabbur* (mencari yang positif dan bermanfaat bagi fitrah kemanusiaan), dan *tafakkur* (mencari solusi yang dapat diterima akal, rasional).

Maka perbedaan takwil karena kerumitan dan berbagai ideologi adalah bukan alasan. Perbedaan itu, hendaknya karena "perbedaan ijtihad". Perbedaan ijtihad ini terjadi, apabila takwil telah menyempurnakan syarat "objektifitas ilmiah", bukan sekedar menundukkan teks kepada keinginan ideologi.[28] Objektifitas yang mungkin diwujudkan dalam takwil teks adalah objektifitas peradaban yang luwes bersama waktu dan tempat. Objektifitas ini terwujud dengan membebaskan pembaca dalam menggunakan semua metode analisis dan perangkatnya guna mencari petunjuk teks. Sesungguhnya dinamika teks dalam waktu dan tempat merupakan dinamika

---

[27] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 269-270. Lihat: al- burhân, juz.2, h.180

[28] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 271

dalam realita yang hidup dan berkembang. Juga merupakan pencarian petunjuk baru terhadap teks. Tetapi bukan berarti menghilangkan petunjuk yang telah ada sebelumnya dari teks itu.[29]

Seorang pentakwil modern, hendaknya memahami dasar-dasar konsep "memelihara kemaslahatan umat" dengan pemahaman yang ilmiah. Apabila kondisi kemaslahatan umat sekarang mengharuskan untuk diperhatikan kemaslahatan mayoritas, maka sikap pentakwil yang memelihara kemaslahatan minoritas adalah sikap yang layak ditolak. Karena takwilnya ini adalah takwil yang bertentangan dengan maksud wahyu dan tujuan syariat.[30]

Takwil teks keagamaan dalam *ijmâ'* atau konsensus adalah bersandar kepada pemberian demokrasi kebangsaan yang hakiki. Dimana standar *ijmâ'* adalah mayoritas yang menggambarkan atau mengungkapkan berbagai kekuatan yang ada. Maka standar kemaslahatan umat adalah standar kemaslahatan mayoritas, sehingga pentakwil hendaknya menumbuhkan kemaslahatan mayoritas dengan merepresentasikannya.

Pentakwil tidak hanya menganalisis dengan berdasarkan ilmu *naql* (bersumber dari wahyu semata) dan tradisi Islam. Tetapi juga dengan semua ilmu yang dapat membantu dalam memahami realitas dan membantu dalam menganalisis dinamika realitas. Semua ilmu, -baik *naqlî* atau rasional, modern atau klasik- hanyalah instrumen dalam takwil. Ia adalah instrumen yang harus dimiliki dan yang terpenting adalah perangkat analisis kebahasaan. Sehingga "rasionalitas" pembaca atau pentakwil memiliki peran utama dalam dinamika takwil. Oleh karena itu, hendaknya pentakwil menyadari dengan kesadaran dasar (*wa'yu ashlî*) bersama dinamika sejarah dan berorientasi masa depan. Karena pada masa lalu tidak ada kesadaran terhadap kemaslahatan umat yang hakiki, menyebabkan banyaknya ulama yang menjadi pelayan pejabat di masanya.[31]

---

[29] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 271

[30] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 272

[31] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h. 272-273

c. Al-Qur'an sebagai teks

Takwil merupakan sisi atau bentuk lain dari teks (*nash*). Sifat takwil merupakan deskripsi dari tafsir yang bertujuan untuk mengembangkan (*idlifâ'a*) sifat atau karakter objektifitas (*shifat al-mawdlŭ'iyyat*) dan karakter kebenaran mutlak teks terhadap berbagai takwil-nya ini.[32]

Takwîl juga berbeda dengan *talwîn*. Takwil adalah *al-qirâ'at al-muntijat* (pembacaan objektif), sedangkan talwîn merupakan *al-qirâ'at al-mughridat* (pembacaan tendensius). Objektifitas yang dituju dalam takwil adalah objektifitas kultural yang terikat ruang dan waktu, bukan objektifitas mutlak.[33] Karena Al-Qur'an adalah teks manusiawi, historis, linguis, dan produk budaya. Al-Qur'an adalah baharu dalam waktu (*hudŭts fî al-zaman*).[34] Artinya, semenjak Allah menciptakan alam, maka otomatis segala perbuatan Tuhan termasuk perbuatan historis (*af'âl târikhiyyat*).[35] Maka Al-Qur'an memiliki otoritas epistemologinya pada bahasa. Akan tetapi ia juga merupakan *"kalâm"* dalam bahasa yang dapat berubah. Apabila kita berpindah kepada kebudayaan yang memaknai bahasa, dapat dikatakan bahwa Al-Qur'an merupakan produk budaya tetapi ia jua mampu memproduksi budaya. Karena Al-Qur'an adalah produsen yang terformat, tetapi pada waktu yang sama Al-Qur'an berperan serta untuk mengolah dan mengembalikan teks dalam segi kebudayaan dan juga bahasa.[36]

Argumen bahwa kedudukan Al-Qur'an sebagai teks wahyu yang historis adalah karena ia merupakan hasil pekerjaan (*af'âl*) Tuhan yang terikat dengan penciptaan alam. Maka sesuatu yang menempel pada yang baharu (*muhdats*) disebut juga dengan *muhdats.* Sehingga Al-Qur'an juga

---

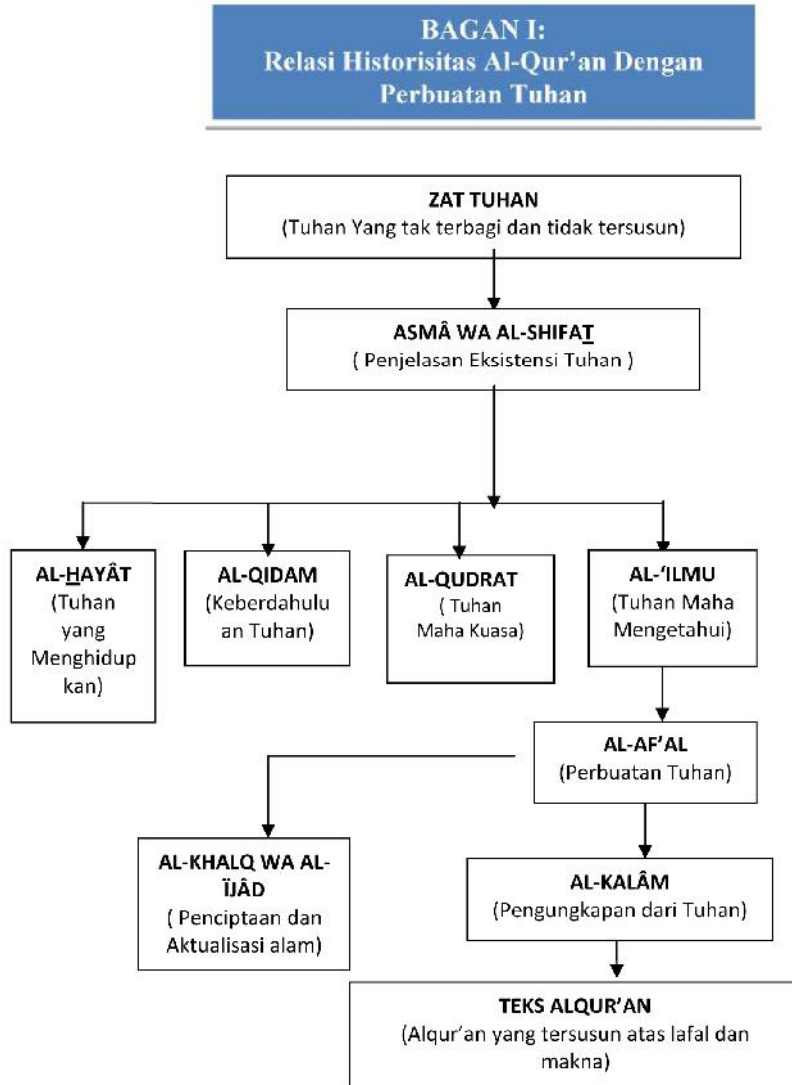
[32] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4, h.247

[33] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Beirut, al-markaz al-tasaqafî al-'arabî, 1998), cet.4, h. 240

[34] Nasr Hamid Abu Zaid; *al-nash, al-sulthat al-haqîqat: al-fikr al-dînî baina al-irdat al-ma'rifat wa irâdat al-haimanah,* (Beirut, markaz al-tsaqafî 'Arabî, 1977), cet. 2, h.73

[35] Nasr Hamid Abu Zaid; *al-nash, al-sulthat al-haqîqat: ..., Ibid.,* h. 71

[36] Nasr Hamid Abu Zaid; *al-nash, al-sulthat al-haqîqat: ..., Ibid.,* h. 87

terikat dengan waktu, sebagaimana alam.[37] Berikut skema relasi historisitas Al-Qur'an dengan perbuatan Tuhan:[38] (Lihat Bagan I)

[37] Nasr Hamid Abu Zaid; *al-nash, al-sulthat al-haqîqat: ..., Ibid.,* h. 74

[38] Nasr Hamid Abu Zaid; *al-nash, al-sulthat al-haqîqat: ..., Ibid.,* h. 74 (terdapat penjelasan atau penambahan dari penulis, khususnya terkait dengan adanya lafal *asmâ wa al-shifat* pada skema di atas).

Teks Al-Qur'an bersifat *ilahiyyat*, namun ia menjadi konsep yang relatif dan bisa berubah ketika teks Al-Qur'an dipandang dari perspektif manusia. Al-Qur'an kemudian menjadi teks manusiawi.[39] Maka Al-Qur'an sebagai teks, merujuk kepada makna (*al-dilâlat*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan, dan tafsir. Sedangkan mushaf lebih merujuk kepada materi atau benda yang bersifat estetik ataupun mistik.[40]

Abu Zaid berpandangan bahwa teks Al-Qur'an mencakup tiga hal, yaitu:

[1] Lafal "wahyu" dalam Al-Qur'an, secara semantik setara dengan perkataan "kalam Allah" (*kalâmullâh*), dan Al-Qur'an merupakan risalah atau tulisan yang berisi perkataan dan pesan. Untuk itu, sebagai pesan, Al-Qur'an memungkinkan dirinya untuk dikaji sebagai teks.

[2] Urutan teks mushaf yang dikodifikasi pada masa kepemimpinan Utsmân bin Affân, tidak sama dengan urutan kronologis turunnya ayat Al-Qur'an yang membutuhkan waktu (sekitar 23 tahun). Urutan kronologis pewahyuan menunjukkan historisitas Al-Qur'an, sementara urutan yang ada seperti sekarang ini menunjukkan tekstualitasnya.

[3] Al-Qur'an terdiri dari ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât.* Keberadaan kedua term ini dalam ayat Al-Qur'an, tidak saja memacu pembaca untuk mengidentifikasi ayat-ayat *mutasyâbihât.* Tetapi juga membuatnya bisa menentukan bahwa ayat *muhkamât* adalah kunci untuk melakukan penjelasan dan klasifikasi terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât.*[41]

d. Takwil pada konsep *muhkam-mutasyâbih*

Bahwasanya hubungan kolaborasi antara petunjuk kebahasaan dalam lafal dapat menempatkan dualisme *muhkam-mutasyâbih* dengan dualisme *tasybîh* dan *tanzîh.* Tetapi kita wajib memiliki kesadaran, bahwasanya kolaborasi tersebut terkait dengan bahasa manusia yang menjadi bentuk dari bahasa ketuhanan. Berangkat dari situ, maka keadaan *muhkam* termasuk

[39] Nasr Hamid Abu Zaid; *al-takfîr fî zaman al-tafkîr,* h.27

[40] Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash...,Op.Cit.,* h. 15

[41] Nasr Hamid Abu Zaid; *The Textuality of The Qor'an,* dalam "Islam and Europe in past and present, (Leiden, NIAS, 1997), h.47-48.

"rahasia yang dapat dianalisis oleh pemahaman bahasa itu sendiri", sehingga ayat *mutasyâbihat* "dapat dianalisis dengan pengetahuan bukan dengan takwil". Maknanya, bahwasanya *muhkam* adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan pemahaman kemanusiaan (*al-fahm al-insani*), ketika akal manusia saja tidak mampu untuk memahami *mutasyâbih.* Karena untuk memahami *mutasyâbih* dibutuhkan pengetahuan ketuhanan.[42]

Mutasyâbih memiliki dua level (*wajh*), level menuju Tuhan (*al-haq*) dan level menuju makhluk (*al-khalq*). Karena *mutasyâbih* merupakan kolaboratif atau bermakna ganda. Inilah rahasia kemirifan dan ketidakjelasan *mutasyâbih.* Sedangkan tujuan pengetahuan yang diharapkan dari *mutasyâbih* ini adalah supaya kita mengetahui dua level tersebut, dan tidak cenderung -dengan takwil rasionalitas- kepada salahsatu dua level tersebut.[43]

Sesungguhnya *mutasyâbih* dengan makna tersebut, bukan berarti ia bersifat samar yang dapat menerima kejelasan (*al-wudluh*) melalui upaya rasionalitas dalam menafsirkannya dengan nuansa *muhkam. Mutasyâbih* pada substansinya (*dzât*), hanyalah penjelasan untuk memunculkan kemirifan antara Allah dan alam. Kemirifan yang hanya diketahui oleh Allah dan orang yang kehendaki-Nya dengan diajarkan tentang rahasia kemirifan itu. Dalam konteks ini, *muhkam-mutasyâbih* menjadi -seperti kesucian dan kemirifan- dua bentuk bagi satu hakikat, seperti positif dan negatif. Makna negatif berarti *al-ihkam* (ketetapan) dan *al-tanzîh* (kesucian), sedangkan makna positif berarti *al-mutasyâbih* (samar) dan *tasybîh* (kemirifan). Tujuan mengetahui *mutasyâbih* adalah mengetahui kemirifannya. Yakni mengetahui dua bentuk *mutasyâbih* yang dapat menunjukkan kepada makna positif dan negatif. Sehingga kemirifan *mutasyâbih* hilang dan menjadi *muhkam.* Yaitu *muhkam* dalam pengungkapannya tentang makna kemirifan dan makna kolaboratif (*al-isytirâk*).[44]

---

[42] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h.380

[43] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h.380

[44] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h.381

Sesungguhnya *mutasyâbih* seperti *muhkam.* Keduanya membutuhkan kepada pemahaman. Tetapi *mutasyâbih* tidak membutuhkan takwil. Menurut para ahli filsafat Islam (*mutakallimin*), takwil adalah kebalikan dari perasaan manusia (*ihsâs*). Perasaan dengan dualisme hubungan dan pertentangan antara *muhkam-mutasyâbih. Muhkam* dikaitkan dengan hakikat, dan *mutasyâbih* dengan metafora (*majâzî).* Para ahli mutakallim menggunakan takwil sebagai senjata untuk menghilangkan asumsi pertentangan dimaksud. Sedangkan menurut ahli tasawuf, termasuk Ibnu Arabi, berpandangan bahwa kecenderungan kepada salahsatu sisi tersebut dengan takwil adalah melencengkan teks Al-Qur'an. [45]

Sesungguhnya takwil yang tercela adalah takwil yang di dalam hati si pentakwil memiliki tujuan melencengkan Al-Qur'an. Yaitu usaha untuk menolak *mutasyâbih* ke salahsatu dua tingkatan takwil tersebut dan bahkan menolak salahsatu level takwil. Sedangkan takwil hakiki yang tidak tercela, adalah mengetahui petunjuk *mutasyâbih* dan hal-hal yang menyerupainya. Maksud ayat Al-Qur'an tentang "orang-orang yang mumpuni hanya saja yang mengetahui takwil Al-Qur'an (*al-Râsikhŭna fî al-`ilmi*), menurut Ibnu Arabi, yaitu "orang-orang yang telah diajarkan oleh Allah swt tentang takwil yang dikehendaki-Nya".[46]

Takwil *mutasyâbih* adalah memisahkan rahasia *mutasyâbih* dan mampu menempatkan rumus atau symbol *mutasyâbih.* Takwil *mutasyâbih* juga bermakna menganalisis bentuk petunjuk dan kolaborasi antara Tuhan (*al-haq*) dan makhluk (*khalq*). Hal ini dapat dilakukan melalui pengalaman sufi yang dimulai dari aspek lahir. Yaitu melakukan apa yang telah disyariatkan dengan takwa kepada-Nya.[47]

Jika kondisi ketuhanan merupakan "penengah" antara dua sisi dasar tersebut, maka takwil -atas dasar makna ganda- adalah yang menjadi penengah antara dualisme *muhkam-mutasybih* dan *tanzîh-tasybîh.* Takwil

---

[45] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h.381

[46] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h.382

[47] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h.383

ini merupakan posisi yang menggabungkan antara kedua level tersebut. Adapun jika dibedakan, maka *tanzîh* disandarkan kepada substansi ketuhanan, dan *tasybîh* disandarkan kepada realitas alam. Demikian juga *muhkam* adalah sikap murni atau ikhlas dalam mentakwilkannya. Sedangkan *mutasyâbih* adalah campuran, sehingga dalam ayat Al-Qur'an terdapat ketentuan adanya *"zaigh"* bagi orang yang mengikuti ayat *mutasyâbih.* Yaitu orang yang condong kepada kepentingan atau sikap yang masih samar. Maka tidak ada yang mengetahui ilmu *mutasyâbih* kecuali dari Tuhan dan substansinya (*al-'ain*).[48]

[48] Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3, h.384

BAB VII
TAFSIR SAYYID QUTHUB

A. Riwayat Singkat [1]

Sayyid Quthub adalah seorang ilmuwan, sastrawan, ahli tafsir sekaligus pemikir dari Mesir. Ia banyak menulis dalam berbagai bidang. Ia mempunyai nama lengkap Sayyid Quthub Ibrahim Husain Syadzili. Ia lahir di daerah Asyut, Mesir tahun 1906, di sebuah desa dengan tradisi agama yang kental. Dengan tradisi yang seperti itu,maka tak heran jika Qutb kecil menjadi seorang anak yang pandai dalam ilmu agama. Tak hanya itu, saat usianya masih belia, ia sudah hafal Qur'an. Bakat dan kepandaian menyerap ilmu yang besar itu tak disia-siakan terutama oleh kedua orang tua Qutb. Selama hidupnya selain aktif menulis, ia juga aktif dalam gerakan Islam yang dipimpin oleh Hasan Al-Banna.

Sayyid Quthb dilahirkan pada tanggal 9 Oktober 1906 M. di kota Asyut, salah satu daerah di Mesir. Dia merupakan anak tertua dari lima bersaudara, dua laki-laki dan tiga perempuan. Ayahnya bernama al-Haj Qutb Ibrahim, ia termasuk anggota Partai Nasionalis Musthafa Kamil sekaligus pengelola majalah al-Liwâ`, salah satu majalah yang berkembang pada saat itu. Qutb muda adalah seorang yang sangat pandai. Konon, pada usianya yang relatif muda, dia telah berhasil menghafal al-Qur`an diluar kepala pada umurnya yang ke-10 tahun. Pendidikan dasarnya dia peroleh dari sekolah pemerintah selain yang dia dapatkan dari sekolah *Kuttâb*.

Pada tahun 1918 M, dia berhasil menamatkan pendidikan dasarnya. Pada tahun 1921 Sayyid Qutb berangkat ke Kairo untuk melanjutkan pendidikannya di Madrasah Tsanawiyah. Pada masa mudanya, ia pindah ke Helwan untuk tinggal bersama pamannya, Ahmad Husain Ustman yang

---

[1] Dinukil juga dari: http://biografi.rumus.web.id/2010/10/biografi-sayyid-quthb.html, diunduh tanggal 15 september 2011.

merupakan seorang jurnalis. Pada tahun 1925 M, ia masuk ke institusi diklat keguruan, dan lulus tiga tahun kemudian. Lalu ia melanjutkan jenjang perguruannya di Universitas Dâr al-'Ulûm hingga memporelah gelar sarjana (Lc) dalam bidang sastra sekaligus diploma pendidikan.

Berbekal persedian dan harta yang sangat terbatas, karena memang ia terlahir dalam keluarga sederhana, Qutb di kirim ke Halwan. Sebuah daerah pinggiran ibukota Mesir, Cairo. Kesempatan yang diperolehnya untuk lebih berkembang di luar kota asal tak disia-siakan oleh Qutb. Semangat dan kemampuan belajar yang tinggi ia tunjukkan pada kedua orang tuanya. Sebagai buktinya, ia berhasil masuk pada perguruan tinggi Tajhisziyah Dar al Ulum, sekarang Universitas Cairo. Kala itu, tak sembarang orang bisa meraih pendidikan tinggi di tanah Mesir, dan Qutb beruntung menjadi salah satunya. Tentunya dengan kerja keras dan belajar. Tahun 1933 Qutb dapat menyabet gelar sarjana pendidikan.

Sepanjang hayatnya, Sayyid Qutb telah menghasilkan lebih dari dua puluh buah karya dalam berbagai bidang. Penulisan buku-bukunya juga sangat berhubungan erat dengan perjalanan hidupnya. Sebagai contoh, pada era sebelum tahun 1940-an, beliau banyak menulis buku-buku sastra yang hampa akan unsur-unsur agama. Hal ini terlihat pada karyanya yang berjudul "Muhimmat al-Syi'r fi al-Hayâh" pada tahun 1933 dan "Naqd Mustaqbal al-Tsaqâfah fî Misr" pada tahun 1939.

Pada tahun 1940-an, Sayyid Qutb mulai menerapkan unsur-unsur agama di dalam karyanya. Hal itu terlihat pada karya beliau selanjutnya yang berjudul "al-Tashwîr al-Fanni fi al-Qur`an" (1945) dan "Masyâhid al-Qiyâmah fi al-Qur`an". Pada tahun 1950-an, Sayyid Qutb mulai membicarakan soal keadilan, kemasyarakatan dan fikrah Islam yang suci menerusi 'al-Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam dan 'Ma'rakah al-Islam wa ar-Ra's al-Maliyyah'. Selain itu, beliau turut menghasilkan "Fî Zhilâl al-Qur`ân"" dan "Dirâsat Islâmiyyah". Semasa dalam penjara, yaitu mulai dari tahun 1954 hingga 1966, Sayyid Qutb masih terus menghasilkan karya-karyanya. Di antara buku-buku yang berhasil ia tulis dalam penjara adalah "Hâdza al-Dîn", "al-Mustaqbal li Hâdza al-Dîn", "Khashâ`is al-Tashawwur

al-Islâmi wa Muqawwimâtihi' al-Islâm wa Musykilah al-Hadhârah" dan "Fî Zhilal al-Qur`ân' (lanjutannya).

Tak lama setelah itu ia diterima bekerja sebagai pengawas pendidikan di Departemen Pendidikan Mesir. Selama bekerja, Qutb menunjukkan kualitas dan hasil yang luar biasa, sehingga ia dikirim ke Amerika untuk menuntut ilmu lebih tinggi dari sebelumnya.Qutb memanfaatkan betul waktunya ketika berada di Amerika, tak tanggung-tanggung ia menuntut ilmu di tiga perguruan tinggi di negeri Paman Sam itu. Wilson's Teacher's College, di Washington ia jelajahi, Greeley College di Colorado ia timba ilmunya, juga Stanford University di California tak ketinggalan diselami pula. Seperti keranjingan ilmu, tak puas dengan yang ditemuinya ia berkelana ke berbagai negara di Eropa. Italia, Inggris dan Swiss dan berbagai negara lain dikunjunginya. Tapi itupun tak menyiram dahaganya. Studi di banyak tempat yang dilakukannya memberi satu kesimpulan pada Sayyid Qutb.

Hukum dan ilmu Allah saja muaranya. Selama ia mengembara, banyak problem yang ditemuinya di beberapa negara. Secara garis besar Sayyid Qutb menarik kesimpulan, bahwa problem yang ada ditimbulkan oleh dunia yang semakin matrealistis dan jauh dari nilai-nilai agama. Alhasil, setelah lama mengembara, Sayyid Qutb kembali lagi ke asalnya. Seperti pepatah, sejauh-jauh bangau terbang, pasti akan pulang ke kandang. Ia merasa, bahwa Qur'an sudah sejak lama mampu menjawab semua pertanyaan yang ada. Ia kembali ke Mesir dan bergabung dengan kelompok pergerakan Ihkawanul Muslimin. Di sanalah Sayyid Qutb benar-benar mengaktualisasi-kan dirinya. Dengan kapasitas dan ilmunya, tak lama namanya meroket dalam pergerakan itu. Tapi pada tahun 1951, pemerintahan Mesir mengeluarkan larangan dan pembubaran ikhwanul muslimin.

Saat itu Sayyid Qutb menjabat sebagai anggota panitia pelaksana program dan ketua lembaga dakwah. Selain dikenal sebagai tokoh pergerakan , Qutb juga dikenal sebagai seorang penulis dan kritikus sastra. Kalau di Indonesia semacam H.B. Jassin lah. Banyak karyanya yang telah dibukukan. Ia menulis tentang banyak hal, mulai dari sastra, politik sampai keagamaan.Empat tahun kemudian, tepatnya Juli 1954, Sayyid menjabat

sebagai pemimpin redaksi harian Ikhwanul Muslimin. Tapi harian tersebut tak berumur lama, hanya dua bulan tajam karena dilarang beredar oleh pemerintah. Tak lain dan tak bukan sebabnya adalah sikap keras, pemimpin redaksi, Sayyid Qutb yang mengkritik keras Presiden Mesir kala itu, Kolonel Gamal Abdel Naseer. Saat itu Sayyid Qutb mengkritik perjanjian yang disepakati antara pemerintahan Mesir dan negara Inggris. Tepatnya 7 Juli 1954. Sejak saat itu, kekejaman penguasa bertubi-tubi diterimanya. Setelah melalui proses yang panjang dan rekayasa, Mei 1955, Sayyid Qutb ditahan dan dipenjara dengan alasan hendak menggulingkan pemerintahan yang sah. Tiga bulan kemudian, hukuman yang lebih berat diterimanya, yakni harus bekerja paksa di kamp-kamp penampungan selama 15 tahun lamanya. Berpindah-pindah penjara, begitulah yang diterima Sayyid Qutb dari pemerintahnya kala itu.

Hal itu terus di alaminya sampai pertengahan 1964, saat presiden Irak kala itu melawat ke Mesir. Abdul Salam Arief, sang presiden Irak, memminta pada pemerintahan Mesir untuk membebaskan Sayyid Qutb tanpa tuntutan. Tapi ternyata kehidupan bebas tanpa dinding pembatas tak lama dinikmatinya. Setahun kemudian, pemerintah kembali menahannya tanpa alasan yang jelas. Kali ini justru lebih pedih lagi, Sayyid Qutb tak hanya sendiri. Tiga saudaranya dipaksa ikut serta dalam penahanan ini. Muhammad Qutb, Hamidah dan Aminah, serta 20.000 rakyat Mesir lainnya. Alasannya seperti semua, menuduh Ikhwanul Muslimin membuat gerakan yang berusaha menggulingkan dan membunuh Presiden Naseer. Ternyata, berjuang dan menjadi orang baik butuh pengorbanan. Tak semua niat baik dapat diterima dengan lapang dada. Hukuman yang diterima kali ini pun lebih berat dari semua hukuman yang pernah diterima Sayyid Qutb sebelumnya. Ia dan dua kawan seperjuangannya dijatuhi hukuman mati.

Meski berbagai kalangan dari dunia internasional telah mengecam Mesir atas hukuman tersebut, Mesir tetap saja bersikukuh seperti batu. Tepat pada tanggal 29 Agustus 1969, ia syahid di depan algojo-algojo pembunuhnya. Sebelum ia menghadapi ekskusinya dengan gagah berani, Sayyid Qutb sempat menuliskan corat-coret sederhana, tentang pertanyaan dan pembelaannya. Kini corat-coret itu telah menjadi buku berjudul,

"Mengapa Saya Dihukum Mati". Sebuah pertanyaan yang tak pernah bisa dijawab oleh pemerintahan Mesir kala itu.

Sayyid Qutb, tepatnya lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 di desa Musya, dekat kota Asyut.[2] Ayahnya bernama Qutb Ibrahim, seorang aktivis *al-Hijb al-Wathanī,* pimpinan Mustafa Kamil, ibunya bernama Fatimah lahir dari keluarga bangsawan, pamannya Ahmad Husain Utsman memberikan pengaruh besar bagi Sayyid Qutb.[3] Ayahnya meninggal dunia ketika Sayyid Qutb masih remaja, dan Ibunya meninggal pada tahun 1940 sehingga ia merasa sedih yang mendalam dan kemudian ia menulis artikel berjudul *ummat* dalam majalah *al-athyaf al-arba'at* yang mengungkapkan tentang beban dirinya yang sangat berat ketika ditinggal sang Ibu tercinta, dan merasa kuat ketika masih ada sang ibu.[4] Sayyid Qutb masuk sekolah dasar modern (madrasah) dan sekolah Dasar Tradisional (Kuttab) mulai usia 6 tahun. Pada tahun 1920 ia masuk Madrasah Tsanawiyah di Kairo dan tinggal bersama pamannya yang berpropesi sebagai guru dan jurnalis. Pada tahun 1925 ia masuk madrasah Mu'allimin, kemudian pada tahun 1928 ia mengikuti kuliah di Dâr al-'Ulûm selama 2 tahun, dan tahun 1933 meraih gelar Sarjana pendidikan dan sekaligus sarjana sastra kemudian diangkat menjadi pegawai kementerian pendidikan hingga 1951.[5] Pada tahun 1939 ia menulis makalah berjudul *"al-tashwīr al-fannī fī al-Qur'ân,* pada majalah *al-Mukhtalif,* yang berisi penolakannya terhadap pemikiran al-Aqqâd yang mengingkari kemukjizatan Al-Qur'an,[6]

Pada tahun 1948 ia dikirim ke USA untuk mengenyam ilmu pendidikan dengan metode Barat di Universitas Wilson's Teachers College

---

[2] David Sagiv; *Islam otensitas liberalism,* (Yogyakarta: LKiS: 1997), h.39

[3] John L Esposito (ed); *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern,* (Bandung: Mizan:2001), cet.1, vol.4, h.69

[4] Afif Muhammad; *Studi tentang corak pemikiran teologis Sayyid Qutb,* (Jakarta: Perpustakaan UIN Jakarta, 1996), h. 57

[5] Afif Muhammad; *Studi tentang corak pemikiran teologis Sayyid Qutb,* (Jakarta: Perpustakaan UIN Jakarta, 1996), h. 59

[6] Mahdi Fadullah; *Titik temu Islam dan Agama: Analisa pemikiran Sayyid Qutb,* (Solo:1991), h. 35

dan ia mendapat gelar MA dalam bidang sastra pendidikan.[7] Kehidupan di USA menjadikannya memiliki komitmen terhadap agama yang dianutnya, karena kehidupan materialism di USA menunjukan adanya kegersangan jiwa manusia dari konsep ketuhanan. Pada tahun 1951 ia ikut serta dalam organisasi *al-ikhwân al-muslimûn* sebagai pemikir bagi gerakan ini, dan tahun 1952 ia resmi masuk gerakan ini dan diangkat menjadi penanggun jawab seksi dakwah pada majalah *al-ikhwân al-muslimûn*.[8] Pada tahun 1954 ia ditangkap oleh pemerintah Mesir, dengan tuduhan melakukan aktifitas subversif anti pemerintah, kemudian ditahan dalam penjara hingga 15 tahun. Selama dipenjara ia banyak menulis diantaranya "ma'âlim fî al-tharîq" dan juz ke-30 dari *"tafsîr fî zhilâl al-Qur'ân",* sedangkan juz sebelumnya ditulis sebelum masuk penjara. Pada tahun 29 Agustus 1966 ia dihukum gantung bersama Abdul Fatah Ismail dan Muhammad Yusuf Hawasy.[9]

B. Karya Ilmiah dan Intelektual

Sayyid Qutb, banyak menulis buku dalam berbagai bidang, seperti sastra, sosial, pendidikan, politik, fisafat, maupun agama. karyanya yang monumental adalah *"fî zhilâl al-Qur'ân"*, sebuah tafsir dalam 30 juz Al-Qur'an. Adapun beberapa karyanya adalah:[10]

1. *Muhimmatu al-syâ'ir fî al-hayâh* (1932)
2. *Al-tashwîr al-fannî fî al-Qur'ân* (1945)
3. *Masyâhid al-qiyâmah fî al-Qur'ân* (1947)
4. *Al-naqdu al-adabî: ushûluhu wa manâhijuhu*
5. *Naqdu kitâbi mustaqbalî al-tsaqâfah fî mishra*
6. *Thiflun min qaryah* (1945)
7. *Al-athyafu al-arba'ah*
8. *Asywâk*

---

[7] John L Esposito (ed); *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern,* (Bandung: Mizan:2001), cet.1, vol.4, h.70

[8] Afif Muhammad; *Studi tentang corak pemikiran teologis Sayyid Qutb,* (Jakarta: Perpustakaan UIN Jakarta, 1996), h. 80

[9] Ali Rahema; *Para perintis jalan baru Islam,* (Bandung: Mizan: 1995), cet.1, h. 164

[10] M. Sidi Ritaudin; *Posisi Syari'ah dalam Negara menurut Sayyid Qutb,* (Disertasi UIN Jakarta: 2007), h. 147-150

9. *Al-madînah al-masyhûrah*
10. *Al-qashashu al-dînî*
11. *Al-jadîd fî al-lughah al-'arabiyyah*
12. *Al-jadîd fî al-mahfûzhât*
13. *Al-'adâlah al-ijtimâ'iyyah fî al-islâm* (1949)
14. *Ma'rakatu al-islâm wa ra'sumaliyyah* (1950)
15. *Al-salâmu al-'âlami wa al-islâm* (1951)
16. *Nahwa al-mujtama'in al-islâmî (1952)*
17. *Fî zhilâl al-Qur'ân* (1952-1964)
18. *Khashâish al-tashwîr al-islâm*
19. *Al-islâm wa musykilâtuhu al-hadlârah*
20. *Al-Dirâsât al-islâmiyyah*
21. *Hâdzâ al-dîn*
22. *Al-musytaqbal li hâdzâ al-dîn*
23. *Ma'âlim fî al-tharîq (1965)*

C. Tafsir *"fî zhilâl al-Qur'ân"*

Tafsir *"fî zhilâl al-Qur'ân"* disebut juga dengan "tafsir pergerakan",[11] yang menggunakan gaya prosa lirik dalam menafsirkan ayat-ayatnya. Tafsir yang terkesan pragmentaris dan berulang-berulang, dengan memunculkan konsep universal tentang Islam, dunia, manusia, dan sistem sosial. Ia mentransformasi-kan ajaran akidah agama ke dalam ideologi revolusi.[12]

Tafsir *"fî zhilâl al-Qur'ân"* pada mulanya ditulis di majalah *"al-muslimûn"* mulai tahun 1952 hingga 1954 hingga mencapai 16 juz. Sedangkan juz 17-18 ditulis pada masa rezim Nasser.[13] Sayyid Qutb memandang bahwa Al-Qur'an adalah kitab artistik sehingga *al-tashwîr* (penggambaran dengan prosa lirik) adalah cara yang tepat dalam memahami sajian Al-Qur'an. Sehingga pengungkapan berbagai peristiwa dan tipe watak

---

[11] Ibrahim. M. Abu Rabi; *Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab World,* (New York: State University of New York Press), 1996, h.168

[12] Hasan Hanafi; *Apa arti Kiri Islam: antara Modernisme dan pos-modernisme...,* (Yogyakarta: LKiS: 1993), h.104.

[13] Lihat: Afif Muhammad; *Studi tentang corak pemikiran teologis Sayyid Qutb,* (Jakarta: Perpustakaan UIN Jakarta, 1996), h. 85

manusia dapat terungkap dalam berbagai ide abstrak, suasana dan kondisi psikologis Al-Qur'an. Pengungkapan itu, dapat melukiskan gambaran yang lebih hidup, langsung, dan dinamis, sehingga gagasan abstrak dapat melahirkan bentuk dan gerakan. Suasana dan keadaan psikologis menjadi kenyataan yang dapat diamati, berbagai peristiwa sejarah muncul dalam bentuk yang aktual dan dramatis. Tipe manusia seolah hadir dan hidup, watak manusia dapat terlukiskan dan bisa seperti terlihat.[14]

Corak "politik pergerakan" yang kental dari Sayyid Qutb, mengharuskan penulis mengetahui isi dari penafsirannya tentang Negara. Menurutnya, negara didirikan untuk mewujudkan keadilan, maka segala hal yang dapat mengganggu keadilan, seperti hawa nafsu, harus dienyahkan. Fanatisme terhadap etnis, golongan, dan Negara adalah termasuk kecenderungan hawa nafsu dan bisa menghalangi terciptanya keadilan.[15]

Untuk memahami substansi penulisan Sayyid Qutb dalam tafsirnya tentang pergerakan politik, berikut akan dikemukan contoh penafsirannya tentang "khalifah".[16]

Khalifah merupakan pemimpin, pengganti tugas dan penerus generasi sebelumnya. Juga sebagai penghargaan dan kepercayaan dari Allah, sebagai reformis dan pembaharu di bumi. Tugas khalifah: 1] Sebagai khalifah Allah di bumi; tidak sama kedudukannya dengan Allah, sekedar diberi tugas tertentu dan terbatas. Pembekalan terhadap yang diberi tugas, untuk pembaharuan dan referensi kehidupan dan tatanan modern dari sebelumnya. 2] Sebagai penerus generasi; Yang mendapat penilaian dari Allah, sebagai penerus generasi yang sebelumnya. Sebagai pengganti kekuatan yang telah terdahulu dan pengganti peran dari sebuah kekuasaan. 3] sebagai pewaris dan penggantu tugas; sebagai penerus untuk melaksanakan ajaran Allah, penegak kebenaran dan keimanan amal soleh,

---

[14] Lihat: Anthony John: *Bebaskan kaumku: Refleksi Sayyid Qutb pada kisah nabi Musa dalam Al-Qur'an,* (Jurnal al-hikmah: Jakarta: 1995), vol.VI, no.15, h. 11

[15] Ketika menafsirkan Q.S. an-Nisâ/4:135. Lihat: Sayyid Qutb; *Tafsir fî zhilâl al-Qur'ân,* jilid. 2, h.600-601.

[16] Lihat: Achmad Suja'i; *Konsep Khilafah dalam tafsir Sayyid Quthb dan tafsir Hamka: Studi Perbandingan,* (Sinopsis Disertasi Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta; 2000), h. 6-9

bakti dan sebagai pengganti tugas. Demokrasi bukan milik satu golongan. 4] Sebagai penegak hukum; sebagai penegak hukum Allah yang benar. Jadi syarat keimanan dan batas-batas keislaman. 5] Sebagai pemakmur bumi; untuk meramaikan bumi, menuntut ilmu, berbudaya, bernegara, arif dan bijak terhadap umat, menciptakan suasana damai, aman, teruji jiwa, mental, mampu mengatasi segala rintangan yang menghadang.

Syarat Khalifah: 1] al-Amanah; harus disampaikan kepada yang berhak menerimanya. Titik berat pada yang diamanahkannya. 2] Keadilan; Keadilan mesti ditegakan, sebagai dasar kehidupan masyarakat. Keadilan social di atas landasan umum, keadilan identic dengan amanah dengan segala perangkatnya, Islam mengatur semua system kehidupan manusia secara universal. 3] Ketaatan; wajib taat kepada Allah, Rasul, dan Ulil Amri. Ketaatan termasuk syarat iman dan Islam. Ulil Amri, orang mukmin yang meyakini batas-batas dan syarat Islam. 4] Musyawarah; hasil musyawarah wajib ditaati oleh masyarakat umum. Apabila menemukan kesulitan atau pertikaian paham untuk mencapai tujuan yang dikehendaki.

Tujuan Khalifah: 1] untuk menghamba kepada Allah. Yakin dirinya sebagai hamba. Begitu juga Jin diciptakan Allah tiada guna kecuali untuk menghamba kepada-Nya, lain tidak. Ditekankan setiap sikap dan pergerakan hidup pun ditujukan kepada Allah dan diartikan sebagai ibadah. 2] Untuk melaksanakan ajaran Allah dan Rasul-Nya; Amar ma'ruf nahyi munkar, memerintah yang ma'ruf dan melarang yang munkar. Itu semua semata-mata karena Allah.

Berikut ini, contoh naskah tafsirnya tentang khalifah:

في ظلال القرآن - (ج ١ / ص ٢٧)

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٣٦) فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا

يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآَيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٣٩)

يرد القصص في القرآن في مواضع ومناسبات . وهذه المناسبات التي يساق القصص من أجلها هي التي تحدد مساق القصة ، والحلقة التي تعرض منها ، والصورة التي تأتي عليها ، والطريقة التي تؤدى بها . تنسيقا للجو الروحي والفكري والفني الذي تعرض فيه . وبذلك تؤدي دورها الموضوعي ، وتحقق غايتها النفسية ، وتلقي إيقاعها المطلوب.

ويحسب أناس أن هنالك تكراراً في القصص القرآني ، لأن القصة الواحدة قد يتكرر عرضها في سور شتى . ولكن النظرة الفاحصة تؤكد أنه ما من قصة ، أو حلقة من قصة قد تكررت في صورة واحدة ، من ناحية القدر الذي يساق ، وطريقة الأداء في السياق . وأنه حيثما تكررت حلقة كان هنالك جديد تؤديه ، ينفي حقيقة التكرار.

ويزيغ أناس فيزعمون أن هنالك خلقاً للحوادث أو تصرفاً فيها ، يقصد به إلى مجرد الفن - بمعنى التزويق الذي لا يتقيد بواقع - ولكن الحق الذي يلمسه كل من ينظر في هذا القرآن ، وهو مستقيم الفطرة ، مفتوح البصيرة ، هو أن المناسبة الموضوعية هي التي تحدد القدر الذي يعرض من القصة في كل موضع ، كما تحدد طريقة العرض وخصائص الأداء . والقرآن كتاب دعوة ، ودستور نظام ، ومنهج حياة ، لا كتاب رواية ولا تسلية ولا تاريخ . وفي سياق الدعوة يجيء القصص المختار ، بالقدر وبالطريقة التي تناسب الجو والسياق ، وتحقق الجمال الفني الصادق ، الذي لا يعتمد على الخلق والتزويق ، ولكن يعتمد على إبداع العرض ، وقوة الحق ، وجمال الأداء .

وقصص الأنبياء في القرآن يمثل موكب الإيمان في طريقه الممتد الواصل الطويل . ويعرض قصة الدعوة إلى الله واستجابة البشرية لها جيلاً بعد جيل؛ كما يعرض طبيعة الإيمان في نفوس هذه النخبة المختارة من البشر ، وطبيعة تصورهم للعلاقة بينهم وبين ربهم الذي خصهم بهذا الفضل العظيم . . وتتبع هذا الموكب الكريم في طريقه اللاحب يفيض على القلب رضى ونوراً وشفافية؛ ويشعره بنفاسة هذا العنصر العزيز - عنصر الإيمان - وأصالته في الوجود . كذلك يكشف عن حقيقة التصور الإيماني ويميزه في الحس من سائر التصورات الدخيلة. .

ومن ثم كان القصص شطراً كبيراً من كتاب الدعوة الكريم.

فلننظر الآن في قصة آدم - كما جاءت هنا - في ضوء هذه الإيضاحات. .

إن السياق - فيما سبق - يستعرض موكب الحياة ، بل موكب الوجود كله . ثم يتحدث عن الأرض - في معرض آلاء الله على الناس - فيقرر أن الله خلق كل ما فيها لهم . . فهنا في هذا الجو تجيء قصة استخلاف آدم في الأرض ، ومنحه مقاليدها ، على عهد من الله وشرط ، وإعطائه المعرفة التي يعالج بها هذه الخلافة . كما أنها تمهد للحديث عن استخلاف بني إسرائيل في الأرض بعهد من الله؛ ثم عزلهم عن هذه الخلافة وتسليم مقاليدها للأمة المسلمة الوافية بعهد الله (كما سيجيء) فتتسق القصة مع الجو الذي تساق فيه كل الاتساق .

في ظلال القرآن - (ج ١ / ص ٢٨)

فلنعش لحظات مع قصة البشرية الأولى وما وراءها من إيحاءات أصيلة:
ها نحن أولاء - بعين البصيرة في ومضات الاستشراف - في ساحة الملأ الأعلى؛ وها نحن أولاء نسمع ونرى قصة البشرية الأولى.
. . { وإذ قال ربك للملائكة : إني جاعل في الأرض خليفة }
وإذن فهي المشيئة العليا تريد أن تسلم لهذا الكائن الجديد في الوجود ، زمام هذه الأرض ، وتطلق فيها يده ، وتكل إليه إبراز مشيئة الخالق في الإبداع والتكوين ، والتحليل والتركيب ، والتحوير والتبديل؛ وكشف ما في هذه الأرض من قوى وطاقات ، وكنوز وخامات ، وتسخير هذا كله - بإذن الله - في المهمة الضخمة التي وكلها الله إليه.
وإذن فقد وهب هذا الكائن الجديد من الطاقات الكامنة ، والاستعدادات المذخورة كفاء ما في هذه الأرض من قوى وطاقات ، وكنوز وخامات؛ ووهب من القوى الخفية ما يحقق المشيئة الإلهية.
وإذن فهنالك وحدة أو تناسق بين النواميس التي تحكم الأرض - وتحكم الكون كله - والنواميس التي تحكم هذا المخلوق وقواه وطاقاته ، كي لا يقع التصادم بين هذه النواميس وتلك؛ وكي لا تتحطم طاقة الإنسان على صخرة الكون الضخمة.
وإذن فهي منزلة عظيمة ، منزلة هذا الإنسان ، في نظام الوجود على هذه الأرض الفسيحة . وهو التكريم الذي شاءه له خالقه الكريم.
هذا كله بعض إيحاء التعبير العلوي الجليل : { إني جاعل في الأرض خليفة } . . حين نتملاه اليوم بالحس اليقظ والبصيرة المفتوحة ، ورؤية ما تم في الأرض على يد هذا الكائن المستخلف في هذا الملك العريض!
. . { قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ }
ويوحي قول الملائكة هذا بأنه كان لديهم من شواهد الحال ، أو من تجارب سابقة في الأرض ، أو من إلهام البصيرة ، ما يكشف لهم عن شيء من فطرة هذا المخلوق ، أو من مقتضيات حياته على الأرض؛ وما يجعلهم يعرفون أو يتوقعون أنه سيفسد في الأرض ، وأنه سيسفك الدماء . . ثم هم - بفطرة الملائكة البريئة التي لا تتصور إلا الخير المطلق ، وإلا السلام الشامل - يرون التسبيح بحمد الله والتقديس له ، هو وحده الغاية المطلقة للوجود ، وهو وحده العلة الأولى للخلق . . وهو متحقق بوجودهم هم ، يسبحون بحمد الله ويقدسون له ، ويعبدونه ولا يفترون عن عبادته!
لقد خفيت عليهم حكمة المشيئة العليا ، في بناء هذه الأرض وعمارتها ، وفي تنمية الحياة وتنويعها ، وفي تحقيق إرادة الخالق وناموس الوجود في تطويرها وترقيتها وتعديلها ، على يد خليفة الله في أرضه . هذا الذي قد يفسد أحياناً ، وقد يسفك الدماء أحيانا ، ليتم من وراء هذا الشر الجزئي الظاهر خير أكبر وأشمل . خير النمو الدائم ، والرقي الدائم.

في ظلال القرآن - (ج ١ / ص ٢٩)

خير الحركة الهادمة البانية . خير المحاولة التي لا تكف ، والتطلع الذي لا يقف ، والتغيير والتطوير في هذا الملك الكبير.
عندئذ جاءهم القرار من العليم بكل شيء ، والخبير بمصائر الأمور.

. . { قال : إني أعلم ما لا تعلمون }
وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم }
صادقين . قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا . إنك أنت العليم الحكيم . قال : يا آدم أنبئهم
بأسمائهم . فلما أنبأهم بأسمائهم ، قال : ألم أقل لكم : إني أعلم غيب السماوات والأرض ، وأعلم ما
. . { تبدون وما كنتم تكتمون
ها نحن أولاء - بعين البصيرة في ومضات الاستشراف - نشهد ما شهده الملائكة في الملأ الأعلى .
. ها نحن أولاء نشهد طرفاً من ذلك السر الإلهي العظيم الذي أودعه الله هذا الكائن البشري ، وهو يسلمه مقاليد الخلافة . سر القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات . سر القدرة على تسمية الأشخاص والأشياء بأسماء يجعلها - وهي ألفاظ منطوقة - رموزاً لتلك الأشخاص والأشياء المحسوسة . وهي قدرة ذات قيمة كبرى في حياة الإنسان على الأرض . ندرك قيمتها حين نتصور الصعوبة الكبرى ، لو لم يوهب الإنسان القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات ، والمشقة في التفاهم والتعامل ، حين يحتاج كل فرد لكي يتفاهم مع الآخرين على شيء أن يستحضر هذا الشيء بذاته أمامهم ليتفاهموا بشأنه . . الشأن شأن نخلة فلا سبيل إلى التفاهم عليه إلا باستحضار جسم النخلة! الشأن شأن جبل . فلا سبيل إلى التفاهم عليه إلا بالذهاب إلى الجبل! الشأن شأن فرد من الناس فلا سبيل إلى التفاهم عليه إلا بتحضير هذا الفرد من الناس . . . إنها مشقة هائلة لا تتصور معها حياة! وإن الحياة ما كانت لتمضي في طريقها لو لم يودع الله هذا الكائن القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات.
فأما الملائكة فلا حاجة لهم بهذه الخاصية ، لأنها لا ضرورة لها في وظيفتهم . ومن ثم لم توهب لهم . فلما علم الله آدم هذا السر ، وعرض عليهم ما عرض لم يعرفوا الأسماء . لم يعرفوا كيف يضعون الرموز اللفظية للأشياء والشخوص . . وجهروا أمام هذا العجز بتسبيح ربهم ، والاعتراف بعجزهم ، والإقرار بحدود علمهم ، وهو ما علمهم . . وعرف آدم . . ثم كان هذا التعقيب الذي يردهم إلى إدراك حكمة العليم الحكيم:
. . { قال : ألم أقل لكم : إني أعلم غيب السماوات والأرض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون؟ }
. . { وإذ قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم . فسجدوا }
إنه التكريم في أعلى صوره ، لهذا المخلوق الذي يفسد في الأرض ويسفك الدماء ، ولكنه وهب من الأسرار ما يرفعه على الملائكة . لقد وهب سر المعرفة ، كما وهب سر الإرادة المستقلة التي تختار الطريق . . إن ازدواج طبيعته ، وقدرته على تحكيم إرادته في شق طريقه ، واضطلاعه بأمانة الهداية إلى الله بمحاولته الخاصة . . إن هذا كله بعض أسرار تكريمه.
في ظلال القرآن - (ج ١ / ص ٣٠)

ولقد سجد الملائكة امتثالاً للأمر العلوي الجليل. .
. . { إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين }
وهنا تتبدى خليقة الشر مجسمة : عصيان الجليل سبحانه! والاستكبار عن معرفة الفضل لأهله . والعزة بالإثم . والاستغلاق عن الفهم.

ويوحي السياق أن ابليس لم يكن من جنس الملائكة ، إنما كان معهم . فلو كان منهم ما عصى . وصفتهم الأولى أنهم { لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون } . . والاستثناء هنا لا يدل على أنه من جنسهم ، فكونه معهم يجيز هذا الاستثناء ، كما تقول : جاء بنو فلان إلا أحمد . وليس منهم إنما هو عشيرهم وإبليس من الجن بنص القرآن ، والله خلق الجان من مارج من نار . وهذا يقطع بأنه ليس من الملائكة.

والآن . لقد انكشف ميدان المعركة الخالدة . المعركة بين خليقة الشر في إبليس ، وخليفة الله في الأرض . المعركة الخالدة في ضمير الإنسان . المعركة التي ينتصر فيها الخير بمقدار ما يستعصم الإنسان بإرادته وعهده مع ربه ، وينتصر فيها الشر بمقدار ما يستسلم الإنسان لشهوته . ويبعد عن ربه.

وقلنا : يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ، وكلا منها رغدا حيث شئتما ، ولا تقربا هذه الشجرة ، } . { فتكونا من الظالمين

لقد أبيحت لهما كل ثمار الجنة . . إلا شجرة . . شجرة واحدة ، ربما كانت ترمز للمحظور الذي لا بد منه في حياة الأرض . فبغير محظور لا تنبت الإرادة ، ولا يتميز الإنسان المريد من الحيوان المسوق ، ولا يمتحن صبر الإنسان على الوفاء بالعهد والتقيد بالشرط . فالإرادة هي مفرق الطريق . والذين يستمتعون بلا إرادة هم من عالم البهيمة ، ولو بدوا في شكل الآدميين!

}فأزلهما الشيطان عنها ، فأخرجهما مما كانا فيه. . {

ويا للتعبير المصور : { أزلهما } . . إنه لفظ يرسم صورة الحركة التي يعبر عنها . وإنك لتكاد تلمح الشيطان وهو يزحزحهما عن الجنة ، ويدفع بأقدامهما فتزل وتهوي!

عندئذ تمت التجربة : نسي آدم عهده ، وضعف أمام الغواية . وعندئذ حقت كلمة الله ، وصرح قضاؤه.

. . { وقلنا : اهبطوا . . بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين }

وكان هذا إيذاناً بانطلاق المعركة في مجالها المقدر لها . بين الشيطان والإنسان . إلى آخر الزمان.

ونهض آدم من عثرته ، بما ركب في فطرته ، وأدركته رحمة ربه التي تدركه دائما عندما يثوب إليها ويلوذ بها.

. . { فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم }

وتمت كلمة الله الأخيرة ، وعهده الدائم مع آدم وذريته . عهد الاستخلاف في هذه الأرض ، وشرط الفلاح فيها أو البوار.

قلنا : اهبطوا منها جميعاً . فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. } . . { والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

وانتقلت المعركة الخالدة إلى ميدانها الأصيل ، وانطلقت من عقالها ما تهدأ لحظة وما تفتر . وعرف الإنسان في فجر البشرية كيف ينتصر إذا شاء الانتصار ، وكيف ينكسر إذا اختار لنفسه الخسار.

في ظلال القرآن - (ج ١ / ص ٣١)

وبعد فلا بد من عودة إلى مطالع القصة . قصة البشرية الأولى.
لقد قال الله تعالى للملائكة : { إني جاعل في الأرض خليفة } . . وإذن فآدم مخلوق لهذه الأرض منذ اللحظة الأولى . ففيم إذن كانت تلك الشجرة المحرمة؟ وفيم إذن كان بلاء آدم؟ وفيم إذن كان الهبوط إلى الأرض ، وهو مخلوق لهذه الأرض منذ اللحظة الأولى؟
لعلني المح أن هذه التجربة كانت تربية لهذا الخليفة وإعداداً . كانت إيقاظا للقوى المذخورة في كيانه . كانت تدريباً له على تلقي الغواية ، وتذوق العاقبة ، وتجرع الندامة ، ومعرفة العدو ، والالتجاء بعد ذلك إلى الملاذ الأمين.
إن قصة الشجرة المحرمة ، ووسوسة الشيطان باللذة ، ونسيان العهد بالمعصية ، والصحوة من بعد السكرة ، والندم وطلب المغفرة . . إنها هي هي تجربة البشرية المتجددة المكرورة!
لقد اقتضت رحمة الله بهذا المخلوق أن يهبط إلى مقر خلافته ، مزوداً بهذه التجربة التي سيتعرض لمثلها طويلاً ، استعداداً للمعركة الدائبة وموعظة وتحذيراً. .
وبعد . . مرة أخرى . . فأين كان هذا الذي كان؟ وما الجنة التي عاش فيها آدم وزوجه حينا من الزمان؟ ومن هم الملائكة؟ ومن هو إبليس؟ . . كيف قال الله تعالى لهم؟ وكيف أجابوه؟. . .
هذا وأمثاله في القرآن الكريم غيب من الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه؛ وعلم بحكمته أن لا جدوى للبشر في معرفة كنهه وطبيعته ، فلم يهب لهم القدرة على إدراكه والإحاطة به ، بالأداة التي وهبهم إياها لخلافة الأرض ، وليس من مستلزمات الخلافة أن نطلع على هذا الغيب . وبقدر ما سخر الله للإنسان من النواميس الكونية وعرّفه بأسرارها ، بقدر ما حجب عنه أسرار الغيب ، فيما لا جدوى له في معرفته . وما يزال الإنسان مثلاً على الرغم من كل ما فتح له من الأسرار الكونية يجهل ما وراء اللحظة الحاضرة جهلاً مطلقاً ، ولا يملك بأي أداة من أدوات المعرفة المتاحة له أن يعرف ماذا سيحدث له بعد لحظة ، وهل النفس الذي خرج من فمه عائد أم هو آخر أنفاسه؟ وهذا مثل من الغيب المحجوب عن البشر ، لأنه لا يدخل في مقتضيات الخلافة ، بل ربما كان معوّقا لها لو كشف للإنسان عنه! وهنالك الوان من مثل هذه الأسرار المحجوبة عن الإنسان ، في طي الغيب الذي لا يعلمه إلا الله.
ومن ثم لم يعد للعقل البشري أن يخوض فيه ، لأنه لا يملك الوسيلة للوصول إلى شيء من أمره . وكل جهد يبذل في هذه المحاولة هو جهد ضائع ، ذاهب سدى ، بلا ثمرة ولا جدوى.
وإذا كان العقل البشري لم يوهب الوسيلة للاطلاع على هذا الغيب المحجوب؛ فليس سبيله إذن أن يتبجح فينكر . . فالإنكار حكم يحتاج إلى المعرفة . والمعرفة هنا ليست من طبيعة العقل ، وليست في طوق وسائله ، ولا هي ضرورية له في وظيفته!
إن الاستسلام للوهم والخرافة شديد الضرر بالغ الخطورة.

Term “khalïfah” dapat dikategorisasi berdasarkan beberapa sub tema berikut:

1. Pengelola dan pewaris bumi: misal dalam Q.S. al-Baqârah/2:30, Q.S. Shâd/38:26.

2. Generasi Penerus: Q.S. 10:14, 7:169, 43:60, 7:142, 24:55, 6:133, 7:129, 11:57.
3. Penegak hukum: 38:26, 4:58
4. Pemakmur bumi: 7:74, 89:6-9.

Syarat-syarat Tafsir Al-Qur'an menurut Sayyid Qutb:[17]

1. Mendahulukan metode kitabullah
2. Mendahulukan penafsiran aplikatif (*'amaliyah*) dari shahabat nabi saw.
3. Pemahaman secara integral yang selamat dari pemenggalan Al-Qur'an yang parsial.

Oleh karena itu, tafsir Al-Qur'an menurut Sayyid Qutb, adalah: "persiapan jiwa dengan bekal perasaan, penangkapan, dan pengamalan yang menyertai turunnya Al-Qur'an serta menyertai kehidupan komunitas muslim dalam konteks jihad.[18] Jadi kunci utama dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an adalah *wâqi'iyyat al-harakiyyat* (menggerakan realitas),[19] dan memahami realitas dengan kacamata Al-Qur'an.[20]

[17]Shalah Abdul Fatah al-Khalidi; *Pengantar Memahami Tafsir fi Zhilalil Qur'an Sayyid Qutub,* (Era Intermedia: Solo: 2001), judul asli: madkhal ila Zhilâlil Qur'ân, h.304-305

[18] Shalah Abdul Fatah al-Khalidi; *Pengantar Memahami Tafsir fi Zhilalil Qur'an Sayyid Qutub,* (Era Intermedia: Solo: 2001), judul asli: madkhal ila Zhilâlil Qur'ân, h.311. Lihat juga: Sayyid Qutb; *Khashâish al-Tashawwur al-islâmi,* h.8

[19] Shalah Abdul Fatah al-Khalidi; *Pengantar Memahami Tafsir fi Zhilalil Qur'an Sayyid Qutub,* (Era Intermedia: Solo: 2001), judul asli: madkhal ila Zhilâlil Qur'ân, h.311

[20] Shalah Abdul Fatah al-Khalidi; *Pengantar Memahami Tafsir fi Zhilalil Qur'an Sayyid Qutub,* (Era Intermedia: Solo: 2001), judul asli: madkhal ila Zhilâlil Qur'ân, h.318

BAB VIII
TAFSIR MUHAMMAD HUSAIN THABATHABA'I

A. Biodata Diri [1]

Darakah, sebuah desa kecil di sisi pegunungan dekat Teheran, di tempat inilah Allamah Thabathaba'i menghabiskan bulan-bulan musim panas, menying-kir dari panas Kota Qum, kediamannya. Di desa inilah Profesor Kenneth Morgan, seorang orientalis terkemuka berkunjung untuk memintanya menulis mengenai pandangan-pandangan Islam Syi'ah untuk masyarakat intelektual Barat. Dengan kemampuan-nya yang mumpuni dan penguasaannya pada ilmu-ilmu Islam tradisional serta pengenalannya terhadap pemikiran Barat menjadikan Allamah Thabathaba'i memang orang yang tepat untuk menulis hal tersebut.

Di dalam dirinya terdapat kerendah hatian dan kemampuan analisis intelektualnya bergabung. Dalam kelompok ulama tradisional Allamah Thabathaba'i memiliki kelebihan sebagai seorang Syaikh dalam bidang Syariat dan ilmu-ilmu esoteris, sekaligus seorang hakim (filosof atau, tepatnya, teosof Islam tradisonal) terkemuka. Allamah Thabathaba'i telah membaktikan segenap hidupnya untuk mengkaji agama. Sebuah dedikasi tinggi terhadap perkembangan ilmu-ilmu Islam dan ilmu pengetahuan pada umumnya.

Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i dilahirkan di Tabriz pada tahun 1321 H /1903 M, dari suatu keluarga keturunan Nabi Muhammad yang selama empat belas generasi telah menghasilkan ulama-ulama Islam terkemuka. Ia memperoleh pendidikan di kota kediamannya,

---

[1] http://abatasya.net/2005/03/08/muhammad-husayn-thabathabai/, diunduh tanggal 16 September 2011

menguasai unsur-unsur bahasa Arab dan ilmu-ilmu agama, dan ketika usia duapuluh tahun berangkat ke Universitas Najaf untuk melanjutkan pelajarannya. Disana ia mempelajari Syariat dan ushul al-fiqh dari dua diantara syaikh-syaikh terkemuka masa itu yaitu Mirza Muhammad Husain Na'ini dan Syaikh Muhammad Husain Isfahani.

Namun menjadi Mujtahid bukan tujuannya. Thabathaba'i lebih tertarik pada ilmu-ilmu aqliah, dan mempelajari dengan tekun seluruh dasar matematika tradisional dari Sayyid Abul Qasim Khwansari, dan filsafat Islam tradisional, termasuk naskah baku asy-Syifa karya Ibnu Sina dan al-Asfar karya Sadr al-Din Syirazi serta Tamhid al-Qawa'id karya Ibnu Turkah dari Sayyid Husain Badkuba'i.

Thabathaba'i juga mempelajari 'ilm Hudhuri (ilmu-ilmu yang dipelajari langsung dari Allah SWT), atau ma'rifat, yang melaluinya pengetahuan menjelma menjadi penampakan hakekat-hakekat supranatural. Gurunya, Mirza Ali Qadhi, yang mulai membimbingnya ke arah rahasia-rahasia Ilahi dan menuntunnya dalam perjalananan menuju kesempurnaan spritual. Sebelum berjumpa dengan Syaikh ini, Thabathaba'i mengira telah benar-benar mengerti buku *Fushulli al-Hikam* karya Ibn Arabi. Namun ketika bertemu dengan Syaikh besar ini, ia baru sadar bahwa sebenarnya ia belum tahu apa-apa. Berkat sang Syaikh ini, tahun-tahun di Najaf tak hanya menjadi kurun pencapaian intelektual, melainkan juga kezuhudan dan praktek-praktek spritual yang memampukannya untuk mencapai keadaan realisasi spritual.

Pada 1934 Allamah Thabathaba'i kembali ke Tabriz dan menghabiskan beberapa tahun yang sunyi di kota itu, mengajar sejumlah kecil murid. Kejadian-kejadian pada Perang Dunia Kedua dan pendudukan Rusia atas Persia lah yang membawa Allamah Thabathaba'i dari Tabriz ke Qum (1945). Pada waktu itu, dan seterusnya sampai sekarang, Qum merupakan pusat pengkajian keagamaan di Persia. Ia mengajar tafsir Qur'an serta filsafat dan teosofi tradisional, yang selama bertahun-tahun sebelumnya tidak diajarkan di Qum.

Dengan demikian Allamah Thabathaba'i telah memberikan pengaruh yang amat besar, baik di dalam basis tradisional maupun modern.

Dia telah mencoba untuk menciptakan suatu elite intelektual baru di kalangan kelompok masyarakat berpendidikan modern yang ingin menjadi akrab dengan intelektualitas Islam di samping dengan dunia modern. Banyak murid tradisionalnya yang termasuk kelompok ulama telah mencoba untuk mengikuti teladannya dalam upayanya yang amat penting ini. Beberapa muridnya seperti Sayyid Jalal al-Din Asytiyani dari Universitas Masyhad dan Murtadha Muthahhari dari universitas Teheran juga dikenal sebagai sarjana yang mempunyai reputasi istimewa.

Dia adalah pribadi yang agung, yang telah mencurahkan segenap hidupnya untuk didekasikan kepada kebenaran. Kecintaannya pada ilmu telah mengejawantah dalam pribadi agung ini. Dia telah menjadi lambang dari suatu tradisi panjang kesarjanaan dan ilmu-ilmu tradisional Islam. Kehadirannya meniupkan suatu aroma dari pribadi yang telah mendapatkan buah Pengetahuan Ketuhanan. Ia mencontohkan dalam kepribadiannya, kemuliaan, kerendah-hatian dan kecintaannya pada kebenaran, yang selama berabad-abad telah terdapat dalam pribadi-pribadi Muslim sejati.

B. Metode Tafsir

Muhammad Husain Thabathaba'i dalam menulis tafsir al-Mîzan menggunakan beberapa macam perspektif, antaralain perspektif ilmiah, teknis, estetis, filosofis, spritualitas, sosiologis, dan periwayatan. Diantara ketujuh perspektif tersebut, ada tiga yang lebih menonjol, antara lain:[2]

1. Perspektif Riwayat; untuk memahami dan menafsirkan ayat Al-Qur'an, Thabataba'i menggunakan bantuan ayat Al-Qur'an yang terkait.
2. Perspektif sosiologis;
3. perspektif filosofis;

Menurut Ali al-Ausi, tafsir al-Mizan memiliki karakteristik metode penafsiran, berikut ini:[3]

a. Merujuk kepada literatur dalam bidang tafsir, hadits, sejarah, yang ditulis oleh ulama Syi'ah dan Sunni.

[2] Rozzaqi; *"Pengantar kepada tafsir al-Mizan"*, dalam Jurnal "Hikmah", no. 8, h.7-9

[3] Ali Al-Ausi; *al-Thabathaba'i wa manhajuh fi tafsirihi al-Mizan,* (Mu'awaniyah al-Ri'asah li al-'alaqat al-dauliyah, Iran, 1985), h.259-262

b. Membagi ayat kepada beberapa kelompok dan menyatukannya dalam satu konteks.
c. Terlebih dahulu menjelaskan makna setiap kata dan merujuk kepada ayat lain tentang makna dimaksud.
d. Dalam menentukan makna ia memperhatikan konteks, periodesasi makiyyah-madaniyyah, dan riwayat yang saling bertentangan. Juga menggunakan hadits mutawatir dan qaul shahabat, serta tabi'in.
e. Menunjukan aspek munasabah ketika menafsirkan ayat.
f. Ia menganut *al-'ibrah bi umum al-lafazh la bi khusuhusi shabab.*
g. Menjelaskan aspek bahasa, i'rab, dan balaghah dalam menyingkap makna ayat.
h. Mengemukakan perbedaan pendapat lalu mentarjih-nya.
i. Takwil bukanlah pemahaman literal teks, tetapi di luar teks. Talwil seperti perumpamaan dengan diumpamakan.
j. Menggunakan makna literal-eksoteris untuk menjelaskan ayat yang tidak jelas.
k. Ia banyak memperkuat ajaran ayat Imamiyah, seperti imamah, kemaksuman imam ('*ishmah*), dan kebangkitan kembali imam (*raj'ah*).

C. Pemikiran Tafsir Esoterik

Al-Qur'an menurut M. Husain Thabthaba`î memiliki makna lahir dan bathin.[4] Makna batin adalah: [a] makna tersirat.[5] [b] makna hasil pentakwilan.[6] [c] makna ayat-ayat *mutasyâbih.*[7] Menurut riwayat dari Hasan al-Bashrî, bahwa setiap ayat mempunyai empat lapisan makna: lahir, bathin, *hadd*, dan *mathla`*. Makna lahir adalah *tilâwat* (bacaan), makna bathin adalah

---

[4] M. Husain Thabathaba'î; *Al-Qur'ân fî al-islâm,* (Teheran; Markaz a'lâm al-Zikrâ, 1404 H), h.39

[5] M. Husain Thabathaba'î; *Syî`â,* (Manila; al-Hidayaâ Inc, 1995), terjemah: Sayyid Husain Nasr, h.167

[6] M. Husain Thabathaba'î; *al-Mîzân fî tafsîr al-Qur'ân,* (Beirut; Muasasah al-a'lâ, 1991), jilid.1, 15

[7] M. Husain Thabathaba'î; *al-Mîzân fî tafsîr al-Qur'ân,* (Beirut; Muasasah al-a'lâ, 1991), jilid.15, h.51

al-fahm (pemahaman), makna *hadd* adalah hukum halal-haram, dan makna *mathla`* adalah maksud dari ayat.[8]

Syarat tafsir esoterik menurut Thabathaba`î adalah: [9]

1. Tidak menafikan makna tekstual ayat
2. Penafsiran esoteriknya diperkuat dalil syara` lain.
3. penafsiran esoteriknya tidak bertentangan dengan makna eksoteriknya.
4. Tidak mengacaukan pemahaman orang awam.

Contoh tafsir esoterik dari Thabathaba`î: Lafal *shirâth al-mustaqîm* adalah jalan untuk mencapai makrifat kepada Allah. Ada dua jalan untuk sampai kepada-Nya, yakni jalan di dunia dan di akherat. Jalan di dunia adalah *imâm* (pemimpin Negara) yang wajib ditaati, dan siapa yang mengenal serta mengikuti petunjuk *imâm*, maka akan mampu melintasi titian di atas neraka di akherat.[10]

---

[8] M. Husain Thabathaba'î; *al-Mîzân fî tafsîr al-Qur'ân,* (Beirut; Muasasah al-a'lâ, 1991), jilid.3, h.85

[9] M. Husain Thabathaba'î; *Al-Qur'ân fî al-islâm,* (Teheran; Markaz a'lâm al-Zikrâ, 1404 H), h. 52

[10] M. Husain Thabathaba'î; *al-Mîzân fî tafsîr al-Qur'ân,* (Beirut; Muasasah al-a'lâ, 1991), jilid. 1, h.43-44

BAB IX
TAFSIR AMINA WADUD

A. Latar Belakang Penulisan Tafsir

Amina Wadud adalah seorang profesor pada studi filsafat dan Agama di Virginia Commonwealth University, ia menulis buku yang terkait dengan tafsir Al-Qur'an dengan judul: "QUR'AN AND WOMAN : Rereading the sacred textfrom a woman's perspective".[1] Ia tertarik mengkaji Al-Qur'an, karena menurutnya: Al-Qur'an merupa-kan katalisator perubahan politik, sosial, spritual, dan intelektual.[2] Lebih khusus lagi ia mengkaji persoalan jender dalam perspektif Al-Qur'an. Hal ini penting karena banyak kaum feminis yang menghendaki pemutusan total dari masa lampau.[3] Padahal arti penting teks Al-Qur'an adalah ketidakterikatannya pada waktu dan ungkapan Al-Qur'an tentang nilai-nilai abadi. Bukan teks Al-Qur'an yang membatasi perempuan, melainkan penafsiran terhadap teks itulah -yang dianggap lebih penting daripada Al-Qur'an sendiri- yang membatasinya.[4]

Tafsir-tafsir tentang perempuan dalam Al-Qur'an dikelompokkan menjadi tiga kategori: tradisional, reaktif, dan holistik. *Pertama, tafsir tradisional;* karya-karya tafsir di era klasik maupun modern yang tidak ada upaya mengenali tema-tema dan membahas hubungan diantara ayat-ayat Al-Qur'an secara tematis, tidak ada metodologi untuk menghubungkan berbagai gagasan, struktur sintaksis, prinsip atau tema-tema yang sama

[1] Oxford University Press,New York, 1999.

[2] Amina Wadud; *"QUR'AN AND WOMAN : Rereading the sacred textfrom a woman's perspective"*, Oxford University Press, New York, 1999, h. 10

[3] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 13

[4] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Loc.cit.,* h. 13

dalam Al-Qur'an.[5] Karya-karya ini ditafsirkan menurut visi, perspektif, kehendak, atau kebutuhan laki-laki.[6] *Kategori kedua, reaktif;* reaksi para sarjana modern terhadap keterpasungan perempuan-perempuan sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat yang dilekatkan dengan Al-Qur'an. Namun reaksi mereka tetap tidak mampu membedakan antara penafsiran dan teks Al-Qur'an. Misalnya buku: "Woman in the muslim unconscious" karya Fatna A. Sabbah,yang membahas hal-hal yang valid berkenaan dengan isu jender, tetapi ketika membahas Al-Qur'an,dia gagal membedakan antara Al-Qur'an dan para mufassir.[7] *Ketiga, kategori holistic;* penafsiran yang mempertimbangkan ulang semua metode tafsir Al-Qur'an menyangkut berbagai bidang seperti sosial, moral, ekonomi, dan politik modern -termasuk isu tentang perempuan.[8] Dalam kategori inilah karya berjudul: ***"Qur'an and Woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective"*** ditempatkan, yang merupakan kajian substansial secara khusus membahas isu perempuan dari sudut pandang keseluruhan Al-Qur'an dan prinsip-prinsip utamanya.

B. Metode Penafsiran

Buku ini menggunakan metode penafsiran yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, yakni: ..."semua ayat yang diturunkan pada titik waktu sejarah tertentu dan dalam suasana umum dan khusus tertentu, diungkap menurut waktu dan suasana penurunannya. Namun, pesan yang terkandung dalam ayat dimaksud tidak terbatas pada waktu atau suasana historisnya. Seorang pembaca harus memahami maksud dari ungkapan-unkapannya Al-Qur'an menurut waktu dan suasana penurunannya guna menentukan makna yang sebenarnya. Makna inilah yang menjelaskan maksud dari ketetapan atau prinsip yang terdapat dalam suatu ayat.[9]

---

[5] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 17

[6] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Loc.cit.,* h. 17

[7] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Loc.cit.,* h. 17-18

[8] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Loc.cit.,* h. 18

[9] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 19

Semua ayat yang mengandung perujukan pada perempuan secara terpisah maupun bersama dengan laki-laki, akan dianalisis dengan metode tradisional tafsir *Al-Qur'an bi al-Qur'an*, melalui penjelasan setiap istilahnya dengan analisis berikut: [1] menurut konteksnya, [2] menurut konteks pembahasan topik-topik yang sama dalam Al-Qur'an, [3] dari sudut bahasa dan struktur sintaksis yang sama yang digunakan di tempat lain dalam Al-Qur'an, [4] dari susut prinsip-prinsip Al-Qur'an yang menolaknya, dan [5] menurut konteks *welthanschauung* atau pandangan keseluruhan medan makna dari suatu teks al-Qur'an.[10]

Analisis tersebut, didasarkan pada sebuah model hermeneutik terkait dengan tiga aspek: [1] konteks saat teks ditulis (diwahyukan), [2] komposisi gramatikal teks, dan [3] teks secara keseluruhan, yakni *welthanschauung* atau pandangan dunia teksnya.[11]

C. Analisis Konteksnya

Salah-satu elemen khas dari pembacaan dan pemahaman atas teks apapun adalah pra-teks dari pembaca perseorangan, yakni: bahasa dan konteks budaya tempat teks dibaca. Pra-teks menambah banyak sekali perspektif dan kesimpulan dalam penafsiran. Oleh karena itu, untuk menghindari kemungkinan relativisme, kita dapat berpegang pada kontinyuitas dan keabadian yang terdapat dalam teks Al-Qur'an sendiri, yang tergambar dalam titik temu kesimpulan dari beragam penafsiran. Titik temu penafsiran ini, yang menjadi prinsip-prinsip Al-Qur'an. Prinsip-prinsip yang mendasar dan tak berubah dari teks Al-Qur'an ini kemudian dipahami dan direfleksi : kapasitas atau partikularitasnya untuk menjadi katalisator yang mempengaruhi prilaku dalam masyarakat.[12]

Bahasa-bahasa berciri jender, seperti bahasa Arab, menciptakan pra-teks tertentu bagi para penggunanya. Segala sesuatu digolongkan sebagai laki-laki atau perempuan. Terkait dengan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an, Amina Wadud mendekati teksnya dari luar, tanpa terpenjara dalam

---

[10] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 21

[11] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 19.

[12] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 21-22

konteks sebuah bahasa yang membedakan jender. Meskipun setiap kata dalam bahasa Arab dinyatakan sebagai maskulin atau feminim, namun tidak berarti bahwa setiap penyebutan oknum laki-laki dan perempuan merujuk pada jenis kelamin yang disebutkan- dari perspektif Al-Qur'an yang universal.[13]

Selain menganalisis jender menurut bahasa Arab Al-Qur'an, Amina Wadud juga menganalisis kata-kata kunci dan ungkapan tertentu yang berhubungan dengan manusia pada umumnya dan perempuan pada khususnya, untuk mengungkapkan pemahaman kontekstual. Kata-kata mempunyai makna dasar, yang dapat dipahami melalui makna kata itu sendiri, dan makna relasional, yang makna konotatifnya berasal dari konteks tempat kata itu digunakan.[14]

Analisis konteks pembahasan topik-topik yang sama pada bab 2, dilakukan pembahasan dengan tema : "pandangan (umum) Al-Qur'an tentang perempuan di dunia ini". Kemudian -penulis buku ini- menyarankan untuk meninjau atas peran yang dimainkan oleh para tokoh perempuan yang disebutkan secara eksplisit maupun implisit dalam Al-Qur'an ini, serta bagaimana signifikansi dari para perempuan dalam situasi dimana mereka disebutkan. Kemudian ia melakukan kategorisasi atas peran perempuan yang dibicarakan dalam Al-Qur'an, yaitu : [1] peran yang menggambarkan konteks sosial, budaya, dan sejarah tempat si perempuan tinggal, [2] peran keperempuanan yang secara universal diterima, [3] peran spesifik non-jender.[15]

Kemudian dibahas tentang cara memahami peristiwa-peristiwa dalam kehidupan orang-orang yang disebutkan Al-Qur'an. Menurutnya, nilai-nilai moral yang digambarkan dalam bentuk sejarah, bersifat ekstra historis dan transendental sehingga tidak mengurangi dampak praktisnya atau maknanya. Ia mencakup informasi tentang hikmah dibalik peristiwa dan efek psikologisnya.[16]

---

[13] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 24
[14] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 31
[15] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Ibid.,* h. 57
[16] Amina Wadud; "Qur'an And Woman, *Loc.cit.,* h. 57

BAB X
TAFSIR TOSHIHIKO IZUTSU

A. Riwayat Singkat

Toshihiko Izutsu dilahirkan dalam sebuah keluarga kaya di Jepang. Ayahnya adalah seorang kaligrafer dan seorang Buddhis Zen, dan Izutsu menjadi akrab dengan meditasi dan koan (ucapan-ucapan dan ajaran diikuti oleh Zens) sejak usia dini. Izutsu adalah seorang sarjana Jepang terkenal tentang Islam, setelah mengajar di Keio University, McGill University, Montreal dan Iran Imperial Academy of Philosophy, Teheran. Izutsu wilayah studi yang lebar, dan lebih dari tiga puluh karya ilmiah dalam bahasa Jepang dan Inggris yang dikaitkan dengannya, yang semuanya menunjukkan keunikan pemikirannya melalui konstruksi argumentasi teoritis yang kompleks. Melengkapi kecemerlangan ini adalah penguasaan lebih dari dua puluh bahasa, termasuk bahasa Ibrani, Persia, Cina, Turki, Sansekerta dan Arab, di samping banyak bahasa Eropa modern. Pada tahun 1958, ia menyelesaikan terjemahan Al-Quran, untuk pertama kalinya langsung dari Arab ke Jepang.

Toshihiko Izutsu (1914-1993) telah menulis buku-buku yang terkait dengan isi pembahasan Al-Qur'an atau keislaman yaitu:

1. *God and man in the Qur'an: semantics of the Qur'anic weltanschauung*
2. *The structure of the ethical terms in the Qur'an*
3. *Ethico-religious concepts in the Qur'an* (edisi revisi atas karya: *The structure of the ethical terms in the Qur'an*)
4. *The concept of belief in Islamic theology*
5. *A comparative study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism (2 volumes)*
6. *Islamic culture*

7. *The concept and reality of existence*
8. *History of Islamic thought*
9. *Mictical philosophy (2 volumes)*
10. *Consciousness and essence*
11. *Cosmos and anti-cosmos*

B. Metode penafsirannya

Toshihiko Izutsu dalam karya tafsirnya, menggunakan analisa semantik dengan menggunakan beberapa *tharîqah* (sistematika). Semantik menurut Toshihiko Izutsu adalah: kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa sehingga dapat mencapai suatu pandangan konseptual. Ia semacam ontologi yang kongkret, hidup, dan dinamis bukan definisi pada tingkat metafisik yang abstrak. Objek semantic adalah kata-kata atau konsep -dalam konteks Al-Qur'an- masing-masing terpisah tetapi saling bergantung dan menghasilkan makna kongkret.

Adapun beberapa *tharîqah* dimaksud adalah sebagai berikut:

- *Tharîqah A:*

a) mengumpulkan penggunaan kata yang hendak dibahas dalam sejumlah besar puisi pra–Islam, b) meneliti penggunaan kata yang hendak dibahas pada sirah nabawiyyah, c) membandingkannya dengan makna kamus bahasa arab yang relevan terhadap kata yang hendak dibahas sesuai penggunaan kata itu pada masanya, d) memberikan contoh penggunaan kata yang dibahas pada ayat Al-Qur'an.[1]

- *Tharîqah B:*

Mengumpulkan medan makna yang berbentuk sinonim dan antonim, b) melakukan penafsiran kontekstual pada masing-masing ayat, c) terkadang memunculkan pendapat para teolog terkait dengan lafal yang dibahas.

[1] Toshihiko Izutsu; *Ethico-religious concepts in the Qur'an ,* bagian "metode analisa dan penerapan...", h.41

C. Pemikiran Tafsirnya

Berikut ini akan dibahas tentang beberapa pemikirannya yang terkait dengan Al-Qur'an.

1. Konsep pemikirannya tentang etika dalam Al-Qur'an

Pada bukunya: *Ethico-religious concepts in the Qur'an* (Konsep etika religius dalam Al-Qur'an). Menurutnya, ada tiga kategori konsep etis dalam Al-Qur'an: 1] konsep yang menggambarkan sifat etis dari Tuhan, 2] konsep yang menggambarkan aspek sikap manusia terhadap Tuhan, 3] konsep tentang prinsip-prinsip atau kaidah tingkah laku yang mengatur hubungan etis antar individu.[2] Penggambaran sifat etis dari Tuhan, tersusun dari rumusan *asmâul ḫusnâ* (nama-nama Tuhan yang indah) sebagai etika ketuhanan. Tuhan merupakan sifat etis dan bertindak kepada manusia dengan cara etis. Sedangkan aspek sikap manusia terhadap Tuhan adalah respon etis manusia terhadap perbuatan Tuhan dalam bentuk agama dan etik sekaligus. Kemudian kategori ketiga dari kelompok etis tersebut adalah sikap etis dasar manusia terhadap sesamanya dalam suatu komunitas. Sikap ini diatur dalam prinsip-prinsip moral tertentu yang disebut sistem etika sosial. Sistem ini muncul pada periode post Al-Qur'an, ke dalam sistem jurisprudensi Islam. Ketiga kategori konsep etis tersebut, saling berdekatan/berhubungan karena pandangan dunia Al-Qur'an secara esensial bersifat theosentris.[3] Adanya ketergantungan dasar etika manusia pada etika ketuhanan dalam Al-Qur'an dapat dilihat pada Q.S. an-Nûr:22. Yakni seseorang hendaknya mengampuni dan memaafkan sesamanya, karena Tuhan sendiri selalu siap memaafkan dan melimpahkan kasih sayang kepada makhluknya.

a. Makna *jahiliyyaṯ*

Lafal *jahila* dengan berbagai derivasinya telah digunakan pada sejumlah besar puisi arab pra-islam dengan berkesimpulan bahwa: lafal *jahila*

---

[2] Toshihiko Izutsu;*Konsep-konsep etika religius dalam Al-Qur'an,* judul asli: *Ethico-religious concepts in the Qur'an ,* (Tiara Wacana, Yogyakarta, 2003), cet.2, h. 29-50.

[3] Lihat: Toshihiko Izutsu; *Ethico-religious concepts in the Qur'an ,* bagian "metode analisa dan penerapan..."

mengacu kepada watak bangsa arab yang menyembah berhala, nekat, dan kepala batu. Lafal ini bukan antonim lafal *'alima* dalam arti; kepantasan moral manusia yang beradab; mencakup penahanan nafsu, kesabaran, perampunan, dan bebas dari nafsu yang membabi buta.[4]

Dalam *sîrat nabawiyat* diketahui bahwa makna jahiliyyah adalah rasa kehormatan suku yang paling tajam, spirit persaingan dan kecongkakan yang keras kepala, semua perbuatan yang kasar dan tidak sopan yang datang dari watak yang luar biasa penuh nafsu.[5] Masa nabi spirit *jahiliyah* ini digantikan dengan spirit *hilm.*[6]

Selanjutnya diteliti makna *hilm* dalam beberapa kamus bahasa seperti *tâj al-'arûsy* dan *muhîth al-muhîth* bahwa istilah *hilm* adalah penemuan baru dari nabi Muhammad, dengan makna: "keadaan jiwa tetap tenang sehingga tidak dapat bergerak dengan mudah, dan tidak gentar menghadapi bencana apapun yang timbul". [7]

Beberapa ayat Al-Qur'an telah menyebutkan lafal *jahiliyyat* dalam berbagai derivasinya, misal: alu Imrân 148 &154, al-Mâidah:55 &50, al-Ahzab: 33, dan al-Fath: 26. Ayat yang terakhir paling penting, karena sesuai dengan keperluan pembahasan kita. Makna *jahiliyyat* disini yaitu: ketakaburan kesukuan yang menguasai dan menjadi kebanggan serta cirri karakteristik masyarakat arab kuno penyembah berhala. Selanjutnya dalam sudut pandang Al-Qur'an, *jahiliyyat* adalah nafsu yang membabi buta dan biadab, serta tidak tahu untuk membedakan antara baik dan buruk, tidak pernah meminta maaf atas kejahatan yang diperbuat, dan menjadi tuli serta bisu terhadap kebaikan dan kebenaran dan buta terhadap bimbingan wahyu.[8]

---

[4] Toshihiko Izutsu;*Konsep-konsep etika religius dalam Al-Qur'an,* judul asli: *Ethico-religious concepts in the Qur'an ,* (Tiara Wacana, Yogyakarta, 2003), cet.2, h. 45

[5] Toshihiko Izutsu;*Konsep-konsep etika religius dalam Al-Qur'an,* judul asli: *Ethico-religious concepts in the Qur'an ,* (Tiara Wacana, Yogyakarta, 2003), cet.2, h. 46

[6] Toshihiko Izutsu;*Konsep-konsep etika religius dalam Al-Qur'an,* judul asli: *Ethico-religious concepts in the Qur'an ,* (Tiara Wacana, Yogyakarta, 2003), cet.2, h. 46-47

[7] Toshihiko Izutsu;*Konsep-konsep etika religius dalam Al-Qur'an,* judul asli: *Ethico-religious concepts in the Qur'an ,* (Tiara Wacana, Yogyakarta, 2003), cet.2, h.47-48

[8] Toshihiko Izutsu;*Konsep-konsep etika religius dalam Al-Qur'an,* judul asli: *Ethico-religious concepts in the Qur'an ,* (Tiara Wacana, Yogyakarta, 2003), cet.2, h. 49

Selanjutnya dari berbagai penggunaan kata ini di ayat-ayat Al-Qur'an, lafal *jahl* terdiri dari gagasan sentral mengenai nafsu yang ganas dan cenderung mudah bergolak oleh profokasi serta mendorong seseorang ke dalam semua jenis kenekatan. Hal itu semua, tentu tidak bisa diterima secara etis oleh Muhammad sebagai pembawa agama monoteisme.

b. Tafsir tentang "baik dan buruk"

Dalam mengungkap tentang "baik dan buruk" Toshihiko mengumpulkan beberapa medan makna berikut: *shalih, al-birr, fasad, ma'rûf* dan *munkar, khair* dan *syarr, hasan* dan *saiah, fahsyâ atau fâhisat, thayyib* dan *khabish,* haram dan halal, dosa-dosa.

Moralitas dalam Islam bersumber pada agama dalam kerangka nilai taqwa, dan tidak ada watak religius yang lebih unggul dalam etika keagamaan Islam yang digunakan dalam Al-Qur'an kecuali kata "shalih". Kata ini memiliki hubungan yang hampir tak terpisahkan dengan kata "iman". Secara kontekstual, shalih atau perbuatan baik adalah tindakan yang mengandung nilai kebajikan dan telah diperintahkan oleh Allah supaya dilakukan oleh orang yang beriman (lihat al-Baqârah:82-83). Makna salih berkaitan dengan keadilan dan cinta terhadap sesama dalam prikehidupan sosial.

Dalam Al-Qur'an, kata yang merupakan antonym kata *salihat* adalah *sayyiat.* Walaupun begitu, antitesa yang tepat dari kata *sŭ'* (akar kata *saiat*) bukanlah *salih,* tetapi kata lain, yaitu *hasan.*

Al-birr adalah istilah moral lainnya dalam Al-Qur'an yang maknanya hampir sama dengan *kesalihan* (*piety*), dan kurang tepat jika dipahami sebagai kebajikan atau kebaikan. Pengertian *al-birr* lebih menjurus kepada orang yang menunaikan segala kewajibannya, baik bersifat social ataupun keagamaan, sehingga dapat menjadi orang yang bertaqwa. Di ayat lain, *al-birr* memiliki arti yang persis sama dengan *al-qisth*, hanya saja *al-birr* lebih umum dan *al-qisth* terkait dengan proses peradilan atau melakukan nilai-nilai keadilan (antonimnya *zhulm* dan *mail* atau sikap pilih kasih).

Istilah *fasad* adalah perbuatan buruk dengan konteks non-religius, seperti mencuri piala minuman raja masa nabi Yusuf atau perbuatan Ya'juj-ma'juz. Dalam konteks religius, *fasad* bermakna *kufr* atau tidak beriman.

Ma'rûf (*good;* sesuatu yang baik) antonimnya *munkar*. *Ma'rûf* adalah Perbuatan baik yang dikenal luas atau diakui di masyarakat sebagai suatu konvensi dan menjadi tradisi. Tetapi istilah *ma'rûf* dalam Al-Qur'an, terkait dengan ketentuan yang sesuai hukum yang sah dan berdasarkan pengakuan oleh hukum umat manusia. Menurut Baydawi, *ma'rûf* pada surat al-Taubah:72 berarti iman, percaya, dan taat. Kemudian munkar adalah tindakan yang tidak sesuai dengan perintah Allah dan umumnya berbentuk perbuatan yang dibenci dan tidak senonoh. *Munkar* berpasangan dengan *fahsyâ*.

Khayr memiliki kesamaan arti dengan *salih,* dan *khayr* dapat berarti kebajikan yang sumbernya terletak pada Tuhan semata dan kebajikan yang yang dihasilkan oleh umat manusia. Antitesa yang lazimn bagi *khayr* adalah *syarr* yang berfungsi sebagai lawan kata langsung. Khayr digunakan dalam pengertian kebahagiaan atau kemakmuran duniawi, sedangkan syarr dipakai dalam pengertian kemalangan. Khayr atau syarr, cenderung tergantung kepada reaksi subjektif manusia yang bersifat alami, baik menyenangi atau membenci. Pendek kata khayr dan syarr menyatakan "suka" atau "tidak suka".

Pada surat an-Nahl:67, kata hasan bermakna "lezat" atau "rasa yang menyenangkan", dan pada alu Imran: 32-37 kata "hasan" bermakna "penerimaan yang ramah dan pendidikan yang baik", demikian juga pada al-baqarah:245 kata "hasan" dapat berarti "menguntungkan" dalam usaha perdagangan. Banyak sekali ayat Al-Qur'an yang menyebutkan kata hasan, yang menunjukkan "perbuatan baik" dalam arti perbuatan "salih", dan kata "*hasan*" dipertentangkan dengan kata "*sayyiah*" walaupun ada juga ayat yang menyebutkan kata *ihsan* dipertentangkan dengan *al-bukhl* (kekikiran).

Seorang teolog, al-Mu'tazili al-Jubba'i menyatakan: bahwa kata *sayyi'ah* kadang dipergunakan untuk pengertian *baliyah* (bencana), dan *mihnah* (cobaan) atau *ma'siyah* (ketidaktaatan). Dia ingin menyatakan bahwa *sayyiah* berupa *kufr* (ketidaktaatan) tidak mungkin berasal dari Allah. namun yang pasti Al-Qur'an menggunakan kata *sayyi'ah* jika dikaitkan dengan Allah dapat dipahami sebagai "kemalangan" atau "ketidak-

beruntungan", sedang *sayyi'ah* jika dikaitkan dengan manusiadapat berarti "ketidaktaatan."

Fahsya atau *fâhisyah* menunjukkan segala bentuk kecurangan dan keburukan yang melampaui batas, dan kata *fahsya* dengan *sû'* memiliki arti yang sama. Keduanya dapat berarti perzinahan (al-Isrâ:32).

Tayyib adalah kata sifat untuk menunjukkan berbagai kualitas pengertian rasa dan bau, khususnya sesuatu yang menyenangkan, indah, dan ceria. *Tayyib* bertentangan dengan *khabîts*. Kata *Khabîts* dipergunakan untuk suatu perbuatan yang dibenci (al-Anbiyâ':74).

Haram dan *halal* adalah bahasa yang telah ada di bahasa semitik yaitu: *haram* bermakna "sesuatu yang tabu", dan *halal* adalah "segala sesuatu yang tidak tergolong tabu dan telah ditetapkan bebas". Pada masa Islam, *haram* digunakan untuk "suatu perbuatan yang dapat dikenai hukuman" atau "segala sesuatu yang benar-benar dilarang". Selanjutnya dalam Al-Qur'an, sesuatu yang tabu diungkapkan dengan istilah "*suht*" (al-Maidah:62)

Kata *rijs* bermakna "sesuatu yang yang mengungkapkan perasaan jijik secara fisik dengan sangat kuat; sangat kotor karena sifat". Sedang kata *najs* atau najis adalah "sesuatu yang kotor menurut alasan hukum", seperti penyembah berhala tidak boleh masuk ke masjidil haram karena mereka najis. (al-taubah: 28)

Dzanbun menunjukkan perbuatan dosa yang snagat besar terhadap Tuhan (alu Imran:9-11), sedang *takdzib* merupakan perwujudan yang p-aling nyata dari *kufr* (al-anfal:54/52). Menurut al-baydawi, dzanbun menunjukkan dosa besar, sedang *sayyiat* menunjukkan dosa kecil. (an-Nisa:35/31). *Itsm* adalah perbuatan *dzanb* yang patut mendapat hukuman atau perbuatan yang melanggar hukum secara sengaja. *Dzanbun* adalah perbuatan dosa yang disengaja atau tidak disengaja. Menurut Baydhawi *Khati'ah* adalah dosa kecil atau pelanggaran yang dilakukan dengan tidak disengaja, tetapi surat Nuh: 20-25 menggambarkan bahwa *khati'ah* menunjukkan kepada dosa-dosa keagamaan yang sangat keji, dan disini khati'ah menggantikan kata *kafir*. Bahkan dalam surat al-Haqqah:9-10 *khati'ah* mengacu kepada perbuatan *kufr*. Kata *jurm* (mujrîm, orang yang melakukan *jurm*) sinonim dengan *dzanbun*. Takdzib adalah *jurm* (al-

an'am:147/148), *istikbar* adalh *dzurm* (al-Jatsiyah:31), dan nifaq juga disebut *jurm* (al-taubah:66-67). *Junnah* dan *haraj* adalah sinonim dengan *itsm* (al-Baqârah:194/198/203).

Jadi istilah-istilah seperti *harâm, halâl*, dan *rijs*, juga *fahisyat* dan *fasad*, jelas bersifat deskriptif. Namun tak dapat disangkal bahwa sebagian dari kata-kata yang telah dibahas lebih bersifat pengklasifikasian. Kata-kata seperti *sayyi'at, hasanat,* lebih bersifat evaluatif daripada deskriptif. Demikian juga dzanbun dan *kufr* mengandung makna deskriptif yang kongkret, sama dengan yang lain termasuk dalam perbuatan yang patut dicela dan patut pula mendapat hukuman.

Sistem konsep etika religius menurut Al-Qur'an secara lingusitik berdasarkan pada karya bahasa yang berada pada tingkatan utama. Dan perkembangan dari bahasa yang berada pada tingkatan sekunder yang terkelola dengan baik umumnya dikenal sebagai "lima kategori yang sah", yang sebagian besar adalah hasil karya ahli hukum masa setelah Al-Qur'an. Kita harus mengakui bahwa Al-Qur'an sendiri memiliki struktur yang sangat kuat -meskipun sederhana- tentang konsep moral yang berada pada tingkatan sekunder.

BAB XI
TAFSIR FAZLURRAHMAN

A. Latar Belakang Intelektual

Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di Hazara, suatu daerah di Anak Benua Indo-Pakistanyang sekarang terletak di barat laut Pakistan. Wilayah Anak Benua Indo-Pakistan sudah tidak diragukan lagi telahmelahirkan banyak pemikir Islam yang cukup berpengaruh dalam perkembangan pemikiran Islam, seperti SyahWali Allah, Sir Sayyid Ahmad Khan, hingga Sir Muhammad Iqbal. Nama keluarga Fazlur Rahman adalah Malak, namun nama keluarga Malak ini tidak pernah digunakan dalam daftar referensi baik di Barat ataupun di Timur. Fazlur Rahman dilahirkan dalam suatu keluarga Muslim yang sangat religius. Kerelegiusan ini dinyatakan oleh Fazlur Rahman sendiri yang mengatakan bahwa ia mempraktekan ibadah-ibadah keisalaman seperti shalat, puasa,dan lainnya, tanpa meninggalkannya sekalipun (1992: 59). Dengan latar belakang kehidupan keagamaan yang demikian, maka menjadi wajar ketika berumur sepuluh tahun ia sudah dapat menghafal Alquran. Adapun mazhab yang dianut oleh keluarganya ialah mazhab Hanafi.Walaupun hidup ditengah-tengah keluarga mazhab Sunni, Fazlur Rahman mampu melepaskan diri dari sekat-sekat yang membatasi perkembangan intelektualitasnya dan keyakinan-keyakinannya. Dengan demikian, Fazlur Rahman dapat mengekspresikan gagasan-gagasannya secara terbuka dan bebas. Seperti pendapat mengenai wajibnya shalat tiga waktu yang dijalani oleh penganut mazhab Syi'ah, Fazlur Rahman beranggapan bahwa praktek tersebut dibenarkan secara historis karena Muhammad saw. pernah melakukannya tanpa sesuatu alasan. Orang tua Fazlur Rahman sangat mempengaruhi pembentukan watak dan keyakinan awal keagamaannya. Melalui ibunya, Fazlur Rahman memperoleh pelajaran berupa nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, kesetiaan, dan cinta. Ayah Fazlur Rahman

merupakan penganut mazhab Hanafi yang sangat kuat, namun beliau tidak menutup diri dari pendidikan modern. Tidak seperti penganut mazhab Hanafi fanatik lainnya ketika itu, Ayahnya berkeyakinan bahwa Islam harus memandang modernitas sebagai tantangan-tantangan dan kesempatan-kesempatan. Pandangan ayahnya inilah yang kemudian mempengaruhi pemikiran dan keyakinan Fazlur Rahman (Rahman, 1992: 59). Selain itu, melalui tempaan ayahnya, Fazlur Rahman pada kemudian hari menjadi seorang yang bersosok cukup tekun dalam mendapatkan pengetahuan dari pelbagai sumber, dan melalui ibunyalah kemudian ia sangat tegar dan tabah dalam mengembangkan keyakinan dan pembaruan Islam (A'la, 2003: 34).Pada tahun 1933, Fazlur Rahman melanjutkan pendidikannya di sebuah sekolah modern di Lahore. Selain mengenyam pendidikan formal, Fazlur Rahman pun mendapatkan pendidikan atau pengajaran tradisinonal dalam kajian-kajian keislaman dari ayahnya, Maulana Syahab al Din. Materi pengajaran yang diberikan ayahnya ini merupakan materi yang ia dapat ketika menempuh pendidikan di Darul Ulum Deoband, di wilayah utara India. Ketika berumur empat belas tahun, Fazlur Rahman sudah mulai mempelajari filsafat, bahasa Arab, teologi atau kalam, hadis dan tafsir (A'la, 2003: 34).Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya, Fazlur Rahman kemudian melanjutkan pendidikannya denganmengambil bahasa Arab sebagai kosentrasi studinya dan pada tahun 1940 ia berhasil mendapatkan gelar Bachelor of Art. Dua tahun kemudian, tokoh utama gerakan neomodernis Islam ini berhasil menyelesaikan studinya diuniversitas yang sama dan mendapatkan gelar Master dalam bahasa Arab. Menurut Amal (1996: 80), ketika telah menyelesaikan studi Masternya dan tengah belajar untuk menempuh program Doktoral di Lahore, Fazlur Rahman pernah diajak oleh Abul A'la Mauwdudi, yang kelak menjadi "musuh" intelektualitasnya, untuk bergabung di Jama'at al Islami dengan syarat meninggalkan pendidikannya. Pada tahun 1946, Fazlur Rahman berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya di Oxford University. Keputusannya untuk melanjutkan studinya di Inggris dikarenakan oleh mutu pendidikan di India ketika itu sangatrendah. Dibawah bimbingan Profesor S. Van den Berg dan H A R Gibb, Fazlur Rahman berhasil menyelesaikanstudinya tersebut

dan memperoleh gelar Ph. D pada tahun 1949 dengan disertasi tentang Ibnu Sina. Disertasi Fazlur Rahman ini kemudian diterbitkan oleh Oxford University Press dengan judul Avicenna's Psychology.

Selama menempuh pendidikan di Barat, Fazlur Rahman menyempatkan diri untuk belajar pelbagai bahasa asing. Bahasa-bahasa yang berhasil dikuasai olehnya diantaranya ialah Latin, Yunani, Inggris, Jerman, Turki, Arab danUrdu (Sutrisno, 2006: 62). Penguasaan pelbagai bahasa ini membantu Fazlur Rahman dalam memperdalam danmemperluas cakrawala keilmuannya (khususnya studi keislaman) melalui penelusuran pelbagai literatur. Setelah menyelesaikan studinya di Oxford University, Fazlur Rahman tidak langsung ke negeri asalnya Pakistan (ketika itu sudah melepaskan diri dari India), ia memutuskan untuk tinggal beberapa saat disana. Ketika tinggal di Inggris, Fazlur Rahman sempat mengajar di Durham University. Kemudian pindah mengajar ke Institute of Islamic Studies, McGill University, Kanada, dan menjabat sebagai Associate Professor of Philosophy sampai awal tahun 1960. Menurut pengakuan Fazlur Rahman, ketika menempuh studi pascasarjana di Oxford University dan mengajar di Durham University, konflik antara pendidikan modern yang diperolehnya di Barat dengan pendidikan Islam tradisional yang didapatkan ketika di negeri asalnya mulai menyeruak. Konflik ini kemudian membawanya pada skeptisisme yang cukup dalam, yang diakibatkan studinya dalam bidang filsafat (Rahman,1992: 60).Setelah tiga tahun mengajar di McGill University, akhirnya pada awal tahun 1960 Fazlur Rahman kembali ke Pakistan setelah sebelumnya diminta bantuannya oleh Ayyub Khan untuk membangun negeri asalnya, Pakistan. Menurut Moosa (2000: 2), permintaan Ayyub Khan kepada Fazlur Rahman ialah bertujuan untuk membawa Pakistan pada *khittah* berupa negara yang bervisi Islam. Selanjutnya pada tahun 1962, Fazlur Rahman diminta oleh Ayyub Khan untuk memimpin Lembaga Riset Islam (*Islamic Research Institute*) dan menjadi anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam (*The Advisory Council of Islamic Ideology*). Motivasi Fazlur Rahman untuk menerima tawaran dari Ayyub Khan dapat dilacak pada keinginannya untuk membangkitkan kembali visi Alquran yang dinilainya telah terkubur dalam puing-puing

sejarah. Kursi panas yang diduduki oleh Fazlur Rahman akhirnya menuai pelbagai reaksi. Para ulama tradisional menolak jika Fazlur Rahman mendudukinya, ini disebabkan oleh latar belakang pendidikannya yang ditempuh di Barat. Penentangan atas Fazlur Rahman akhirnya mencapai klimaksnya ketika jurnal "*Fikr-al-Nazar*" menerbitkan tulisannya yang kemudian menjadi dua bab pertama bukunya yang berjudul " Islam". Pada tulisan tersebut, Fazlur Rahman mengemukakan pikiran kontroversialnya mengenai hakikat wahyu dan hubungannya dengan Muhammad saw. Menurut Fazlur Rahman, Alquran sepenuhnya adalah kalam atau perkataan Allah swt, namun dalam arti biasa, Alquran juga merupakan perkataan Muhammad saw. (Rahman, 2003: 33). Akibat pernyataan-pernyataannya tersebut, Fazlur Rahman dinyatakan sebagai *munkîr al-Quran* (orang yang tidak percaya Alquran). Menurut Amal (1994: 14-15), kontroversi dalam media masa Pakistan mengenai pemikiran Fazlur Rahman tersebut berlalu hinggakurang lebih satu tahun, yang pada akhirnya kontroversi ini membawa pada gelombang demonstrasi massa dan mogok total di beberapa daerah Pakistan pada September 1968. Menurut hampir seluruh pengkaji pemikiran Fazlur Rahman berpendapat bahwa penolakan atasnya bukanlah ditujukan kepada Fazlur Rahman tetapi untuk menentang Ayyub Khan. Hingga akhirya pada 5 September 1968 permintaan Fazlur Rahman untuk mengundurkan diri dari pimpinan Lembaga Riset Islam dikabulkan oleh Ayyub Khan. Pada akhir tahun 1969 Fazlur Rahman meninggalkan Pakistan untuk memenuhi tawaran Universitas California, Los Angeles, dan langsung diangkat menjadi Guru Besar Pemikiran Islam di universitas yang sama. Mata kuliah yang ia ajarkan meliputi pemahaman Alquran, filsafat Islam, tasawuf, hukum Islam, pemikiran politik Islam, *modernism Islam*, kajian tentang al Ghazali, Shah Wali Allah, Muhammad Iqbal, dan lain-lain. Salah satu alasan yang menjadikan Rahman memutuskan untuk mengajar di Barat disebabkan oleh keyakinan bahwa gagasan-gagasan yang ditawarkannya tidak akan menemukan lahan subur di Pakistan. Selain itu, Rahman menginginkan adanya keterbukaan atas pelbagai gagasan dan suasana perdebatan yang sehat, yang tidak ia temukan di Pakistan (A'la, 2003: 40). Selama di Chicago, Fazlur Rahman mencurahkan seluruh kehidupannya

pada dunia keilmuan dan Islam. Kehidupannya banyak dihabiskan di perpustakaan pribadinya di basement rumahnya, yang terletak di Naperville, kurang lebih 70 kilometer dari Universitas Chicago. Rahman sendiri menggambarkan aktitivitas dirinya tersebut laiknya ikan yang naik ke atas hanya untuk mendapatkan udara (Wan Daud, 1991: 108). Dari konsistensinya dan kesungguhannya terhadap dunia keilmuan akhirnya Rahman mendapatkan pengakuan lembaga keilmuan berskala internasional. Pengakuan tersebut salah satunya ialah pada tahun 1983 ia menerima *Giorgio Levi Della Vida* dari Gustave E von Grunebaum, Center for Near Eastern Studies, Universitas California, Los Angeles. Pada pertengahan dekade 80-an, kesehatan tokoh utama neomodernisme Islam tersebut mulai terganggu,diantaranya ia mengidap penyakit kencing manis dan jantung. Konsistensi Rahman untuk terus berkarya pun ditandai oleh lahirnya karya yang berjudul "*Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism".*Walaupun baru diterbitkan setelah beliau wafat, namun pengerjaannya dilakukan ketika sakit beliau makin parah dengan dibantu oleh puteranya. Akhirnya, pada 26 Juli 1988 profesor pemikiran Islam di Univesitas Chicago itu pun tutup usia pada usia 69 tahun setelah beberapa lama sebelumnya dirawat di rumah sakit Chicago.

B. Perkembangan Pemikiran dan Karya-Karya

Pemikiran Fazlur Rahman dapat dibagi menjadi tiga fase atau periode, yakni periode awal, periode Pakistan, dan periode Chicago. Periode pertama belangsung sekitar dekade 50-an dan pada periode ini Rahman hanya menghasilkan karya-karya yang besifat historis, seperti: "Avicenna's Psycology" (1952), Avicenna's De Anima, dan Propecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (1958). Melalui ketiga buku Rahman ini akan terlihat jelas *concern* pemikirannya, yakni kajian historis murni. Namun demikian, kajian yang dilakukan Rahman pada buku yang disebut terakhir mempengaruhi pandangannya tentang proses pewahyuan kepada nabi Muhammad saw (Amal,1996: 116). Periode Pakistan merupakan tahapan kedua dari perkembangan pemikiran Rahman yang berlangsung sekitar dekade 60-an. Berbeda dengan periode pertama yang cenderung pada kajian historis dari

pemikiran Islam, *concern* Rahman pada periode ini mengalami perubahan yang radikal, yakni pada kajian-kajian Islam normatif. Adapun faktor-faktor yang melatarbelakangi perubahan *concern* pemikiran Rahman ini ialah: 1. Adanya kontroversi yang akut di Pakistan antara kalangan modernis disatu pihak dan kalangan tradisionalis dan fundamentalis di lain pihak. Kontroversi ini bermuara pada definisi Islam untuk negeri Pakistan ketika itu, 2. Kontak yang intens dengan Barat ketika menetap di sana, sangat berarti dalam penyadaran dirinya pada hakikat tantangan Islam pada periode modern, 3. Posisi penting sebagai Direktur Lembaga Riset Islam dan anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan, yang kemudian mendorong Rahman untuk turut aktif dalam memberikan definisi Islam bagi Pakistan dari kalangan modernis (Sutrisno, 2006: 71-72).Walaupun belum ditopang oleh metodologi yang sistematis, pada periode ini Rahman sudah mulai melakukan kajian Islam normatif dan terlibat dalam arus pemikiran Islam (Sibawaihi, 2007: 21). Selain itu, Rahman terlibat pula secara intens dalam upaya-upaya menjawab tantangan-tantangan serta kebutuhan-kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer dengan cara merumuskan kembali Islam. Adapun pada periode ini, pemikiran Rahman dicurahkan dalam memenuhi tugasnya dalam merumuskan ajaran Islam yang disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Pakistan. Keterlibatan Rahman dalam arus pemikiran Islam dapat ditandai oleh beberapa artikel yangia tulis pada jurnal *Islamic Studies* pada bulan Maret 1962 hingga Juni 1963. Menurut Açikgenç (dalam Saleh 2007: 27), sebenarnya pada periode kedua ini Rahman sudah berkeinginan mengembangkan metodologi yang menyerukan umat Islam untuk kembali kepada Alquran dan Hadis. Mutiara-mutiara pemikiran yang berhasil dihasilkan oleh Rahman pada periode ini diantaranya: *Islamic Methodology in History* (1965), dan Islam (1966). Buku yang disebut pertama merupakan kumpulan dari beberapa tulisannya yang dipublikasikan di jurnal *Islamic Studies*. Artikel-artikel dalam buku ini ditulis dengan bertujuan untuk memperlihatkan, pertama, evolusi historis dari aplikasi keempat prinsip pokok pemikiran Islam, yakni: Alquran, Sunnah, ijtihad, ijma'.

Kedua, peranan aktual dari prinsip-prinsip tersebut bagi perkembangan Islam (Rahman, 1995: ix). Buku kedua Rahman yang lahir pada peridoe kedua ini ialah berjudul Islam. Buku ini memaparkan perkembanganumum agama Islam selama empat belas abad, oleh karena itu menjadi wajar ketika buku ini menjadi dasar pengantar umum tentang studi Islam. Dua buah artikel pertama yang tersusun dalam buku ini, yakni artikel yang berjudul Muhammad dan Alquran, ketika dipublikasikan di Pakistan sempat menuai pelbagai kontroversi. Kontroversi terjadi berkenaan padangan Rahman mengenai hakikat Alquran dan proses pewahyuannya kepada Muhammad saw. Rahman memandang bahwa Alquran secara keseluruhannya adalah kalam Allah swt dalam artian biasa merupakan perkataan Muhammad saw (Rahman, 2003: 33). Adapun tulisan-tulisan Rahman yang difokuskan untuk memberi definisi Islam di Pakistan diantaranya ialah *Some Reflection on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan*, *Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistan Milieu,* dan *The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problems.* Perkembangan dan periode pemikiran Fazlur Rahman berikutnya ialah periode Chicago yang terhitung dari kepindahannya ke Chicago. Seluruh karya Rahman yang dihasilkan pada periode ini mencakup kajian Islam historis dan normatif. Adapun karya-karya yang berhasil ia hasilkan pada periode ini diantaranya *The Philosophy of Mulla Shadra, Major Themes of The Qur'an, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* dan *Health and Medicine in Islamic Tradition*. Buku yang pertama penulis sebut di atas murni merupakan karya yang bertemakan Islam historis dan tidak memiliki hubungan dalam kajian-kajian Islam normatif. Sedangkan buku kedua karya Rahman pada periode kedua ini membahas mengenai delapan tema pokok Alquran, yakni Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia Anggota Masyarakat, Alam Semesta, Kenabian dan Wahyu, Eskatologi, Setan dan Kejahatan, serta Lahirnya masyarakat Muslim. Buku yang kerap kali disebut sebagai *magnum opus* Fazlur Rahman ini mengkaji pelbagai ayat-ayat Alquran yang berhubungan dengan tema-tema yang telah disebut sebelumnya dan kemudian ditafsirkan dengan cara menghubungkan ayat-ayat tersebut. Selain itu, buku karya Rahman ini merupakan sikap atau

tanggapannya atas pelbagai buku atau tulisan yang dibuat oleh para orientalis (seperti Richard Bell, Montgomery Watt, John Wansbrough, dan lain sebagainya) yang kerap kali menghubungkan atau beranggapan bahwa Alquran merupakan kelanjutan atau terpengaruh oleh ajaran-ajaran yang pernah ada sebelumya (seperti Yahudi dan Nasrani). Melalui karya ini, Rahman berhasil membangun landasan filosofis untuk perenungan kembali makna dan pesan Alquran bagi kaum Muslim kontemporer. Buku berikutnya yang Rahman hasilkan pada periode Chicago ini ialah *Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition*. Buku ini sangat jelas memperlihatkan intensitas Rahman dalam menata masa depan Islam dan umatnya. Dengan demikian, buku ini tidak melulu membahas Islam historis yang tidak memberikan solusi kongkrit bagi pembangunan umat Islam dan bekal untuk umat Islam dalam menghadapi periode modern. Berikutnya ialah buku yang berjudul: *Health and Medicine in Islamic Tradition*, buku ini berusaha menangkap kaitan organis antara Islam sebagai sebuah sistem kepercayaan dan Islam sebagai sebuah tradisi pengobatan manusia. Setelah mengkaji perkembangan pemikiran Rahman yang didasarkan pada buku-buku yang ia hasilkan sepanjang karir intelektualitasnya, maka dapat dikatakan bahwa Rahman mengalami perubahan *concern* pemikiran serta kajiannya. Perubahan yang cukup signifikan ini disebabkan oleh kesadaran Rahman bahwa Islam dewasa ini tengah menghadapi krisis yang sebagian akarnya terdapat dalam Islam sejarah, pengaruh-pengaruh Barat dengan tantangan-tantangan modernitasnya, kemudian membuatnya berupaya membuat atau merumuskan soluai terhadap krisis tersebut (Amal, 1996: 148-149).Secara keseluruhan buku-buku yang Rahman hasilkan berjumlah sepuluh buah.

Adapun buku-buku yang dihasilkan olehnya ialah sebagai berikut:

1. Avicenna's Psycology
2. Propecy in Islam: Philosophy and Ortodoxy
3. Avicennas's De Anima, being the Psycological Part of Kitab al Shifa
4. The Philosophy of Mulla Shadra
5. Islamic Methodology in History
6. Islam

7.Major Tames of the Qur'an
8. Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition
9. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism
10. Health and Medicine in Islamic Tradition

C. Metode Tafsir[1]

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fazlurrahman menggunakan metode dua gerakan ganda (*double movement*), yakni :

Pertama, memahami arti atau makna dari suatu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historisnya. Sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam situasi spesifiknya hendaknya memahami terlebih dahulu situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat masa nabi, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga waktu itu, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Islam dan khususnya di sekitar Mekkah dengan tidak mengesampingkan peperangan Persia-Bizantium masa nabi.

Gerakan pertama ini, terdiri atas dua langkah, yaitu :

Langkah pertama ; memahami makna Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan disamping dalam batas-batas ajaran-ajaran khusus yang merupakan respon terhadap situasi-situasi khusus.

Langkah kedua ; Melakukan generalisasi jawaban-jawaban atau ayat-ayat spesifik yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum. Sehingga Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan memang menamakan suatu sikap yang pasti terhadap hidup dan memiliki suatu pandangan dunia yang kongkret. Ia juga mendakwakan bahwa ajarannya tidak mengandung kontradiksi di dalam tetapi koheren secara keseluruhan.

Jadi pada "Gerakan Pertama" tersebut, terjadi dari hal-hal yang spesifik dalam Al-Qur'an ke penggalian dan sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan jangka panjang Al-Qur'an.

---

[1] Lihat: Fazlurrahman; *Islam dan Modernitas tentang Transformasi intelektual*, (Penerbit Pustaka; ITB; bandung, 1405/1985), cet.1, h. 7-9

Gerakan Kedua ; Mewujudkan (*embodied*) ajaran-ajaran yang bersifat umum dalam konteks sosio-historis yang kongkret di masa sekarang.

Jika kedua "gerakan ganda" tersebut berhasil dilakukan, maka perintah-perintah Al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali. Tugas pada langkah pertama adalah kerja para ahli sejarah, sedang tugas pada langkah kedua adalah memerlukan instrumen dari para saintis atau sosiolog.

Gerakan kedua berfungsi sebagai pengkoreksi hasil-hasil dari gerakan pertama, sebagai hasil dari pemahaman dan penafsiran. Karena apabila, hasil-hasil pemahaman gagal dalam aplikasi sekarang, maka tentunya telah terjadi kegagalan dalam menilai situasi sekarang dengan tepat atau kegagalan dalam memahami Al-Qur'an.

Karena tidaklah mungkin bahwa sesuatu yang dulu bisa dan sungguh-sungguh telah direalisasikan dalam tatanan spesifik di masa lampau, tidak bisa direalisasikan dalam konteks sekarang, dengan mempertimbangkan perbedaan dalam hal-hal spesifik pada situasi sekarang -dimana ungkapan « mempertimbangkan perbedaan dalam hal-hal spesifik pada situasi sekarang » meliputi pengubahan aturan-aturan dari masa lampau » sesuai dengan situasi yang telah berubah di masa sekarang (asalkan pengubahan ini, tidak melanggar prinsip dan nilai umum yang berasal dari masa lampau). Dan pengubahan situasi sekarang, dimana perlu- hingga sesuai dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai umum tersebut.

Disinilah pentingnya ijtihad, yakni « upaya untuk memahami makna dari suatu teks atau preseden di masa lampau, yang mempunyai suatu aturan dan untuk mengubah aturan tersebut dengan memperluas atau membatasi ataupun memodifikasinya dengan cara sedemikian rupa hingga suatu situasi baru dapat dicakup di dalamnya dengan suatu solusi baru.

D. Contoh Pemikiran Tafsir :

Pemikirannya tentang Tuhan, alam, dan manusia

Al-Qur'an berorientasi kepada amal perbuatan, untuk menjaga prilaku manusia agar tetap berada di jalan yang benar seirama dengan akhlak

dan tujuan yang mulia. Karena itu, konsep Al-Qur'an tentang Tuhan adalah fungsional.[2]

Tuhan bukan saja yang paling transenden tetapi juga yang paling imanen.[3] Tuhan lebih merupakan pemberi makna bagi fakta-fakta, yang memberi manusia dan alam dimensi baru dan mengintegrasikannya dalam suatu keteraturan sehingga disinilah pentingnya makna, keteraturan, dan tujuan karakteristik Tuhan.[4] Oleh karena itu, manusia yang melupakan Tuhan, maka Ia akan melupakan kepribadian mereka, secara individual dan bersama-sama (komunitas) -akibat manusia tidak bisa mengintegrasikan diri mereka secara bermakna ke dalam totalitas yang ada.[5]

Sedangkan keteraturan alam semesta, tidak adanya pelanggaran hukum dalam jagat raya dan bahwa seluruh kosmos merupakan suatu kesatuan organis adalah alasan atau bukti dibalik keesaan Tuhan. Lihat Q.S. al-Anbiyâ`/21 :22-23, Q.S. al-Isrâ/17 : 42.[6] Alam semesta adalah simbol menuju dan bahwa hukum alam adalah bahagian dari prilaku Tuhan.[7]

Terkait dengan perbuatan manusia, adalah bahwa apa yang sesugguhnya dinyatakan dalam Al-Qur'an adalah kapan saja seseorang berbuat jahat, maka kesempatan untuk mengulangi perbuatan jahat tersebut akan bertambah, dan kesempatan untuk berbuat kebaikan akan berkurang secara proporsional sampai tiba saatnya ketika ia -dengan berbuat jahat secara konstan- tampaknya mencapai titik tanpa jalan taubat. Ketika itulah « hatinya tertutup », telinganya tuli terhadap kebenaran, dan lain sebagainya. Akan tetapi dalam taraf ini pun seseorang tidak boleh beranggapan bahwa

---

[2] Fazlurrahman; *Metode dan alternative neomodernisme Islam,* (Mizan, bandung, 1994), cet.6, terjemah : Taufik Adnan Amal dan Samsu Rijal Panggabean, h. 68

[3] Fazlurrahman; *Metode dan alternative neomodernisme Islam,* (Mizan, bandung, 1994), cet.6, terjemah : Taufik Adnan Amal dan Samsu Rijal Panggabean, h. 70

[4] Fazlurrahman; *Metode dan alternative neomodernisme Islam,* (Mizan, bandung, 1994), cet.6, terjemah : Taufik Adnan Amal dan Samsu Rijal Panggabean, h. 71

[5] Fazlurrahman; *Metode dan alternative neomodernisme Islam,* (Mizan, bandung, 1994), cet.6, terjemah : Taufik Adnan Amal dan Samsu Rijal Panggabean, h. 71

[6] Fazlurrahman; *Metode dan alternative neomodernisme Islam,* (Mizan, bandung, 1994), cet.6, terjemah : Taufik Adnan Amal dan Samsu Rijal Panggabean, h. 69- 70

[7] Fazlurrahman; *Metode dan alternative neomodernisme Islam,* (Mizan, bandung, 1994), cet.6, terjemah : Taufik Adnan Amal dan Samsu Rijal Panggabean, h. 68

telah tercapai titik tanpa jalan taubat yang nyata atau mutlak. Harus diakui fenomena ini, juga terjadi selaras dengan hukum-hukum -dan betul-betul aktual- tetapi sekali lagi , hal ini juga dinisbatkan kepada rahmat Tuhan. Lihat Q.S. 4:16, 5:39, 9:118, 16:119, dan lain-lain.[8]

---

[8] Fazlurrahman; *Metode dan alternative neomodernisme Islam,* (Mizan, bandung, 1994), cet.6, terjemah : Taufik Adnan Amal dan Samsu Rijal Panggabean, h. 72-73

BAB XII
TAFSIR MUHAMMAD SYAHRUR

A. Biografi Intelektual[1]

Muhammad Syahrur adalah pemikir liberal (Muslim Kiri) asal Damaskus, Syria. Ia dilahirkan di perempatan Salihiyyah, Damaskus pada tanggal 11 April 1938 di Damaskus, Syria. Ia merupakan anak kelima dari seorang tukang celup yang bernama Daib. Sedangkan ibunya bernama Siddîqah binti Shâleh Filyun. Ia menikah dengan 'Azizah dan dikarunia lima orang anak yaitu Thâriq (beristrikan Rihâb), al-Laits (beristrikan Olga), Rima (bersuamikan Luis), sedangkan yang dua lagi adalah Basil, dan Mashun. Adapun dua cucunya bernama Muhammad dan Kinan. Perhatian dan kasih sayang Syahrur kepada keluarganya begitu besar. Hal ini terbukti dengan selalu menyebutkan nama-nama mereka dalam persembahan karya-karyanya. Selain itu, juga tampak dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuanya, Rima, yang dirayakan dengan mengundang para tokoh-tokoh agama dan bahkan tokoh politik dari partai Bath, partai paling berpengaruh di Syiria saat ini.

Sejak muda belia, Syahrur terkenal dengan anak yang cerdas dan cemerlang. Hal ini paling tidak dapat dibuktikan dari proses pendidikannya yang lancar dan tidak menghadapi gendala sedikitpun. Jenjang pendidikan Syahrur sebagaimana anak-anak lainnya diawali dari madrasah Ibtidaiyah, I'dadiyah (sederajat SLTP/Tsanawiyah) dan Tsanawiyah (sederajat SMU/Aliyah) di Damaskus. Dalam usianya yang ke-19, Syahrur memperoleh ijazah Tsanawiyah dari madrasah Abdurrahman al-Kawakibi pada tahun 1957 M. Namun, sekolah-sekolah ini bukan sekolah keagamaan. Dengan kata lain, ia tidak mengenyam pendidikan agama yang cukup di masa kecil dan remajanya.

---

[1]http://kajiantimurtengah.wordpress.com/2010/12/04/mengenal-syahrur-dan-teori-batasnya/, diunduh tanggal 17 September 2011

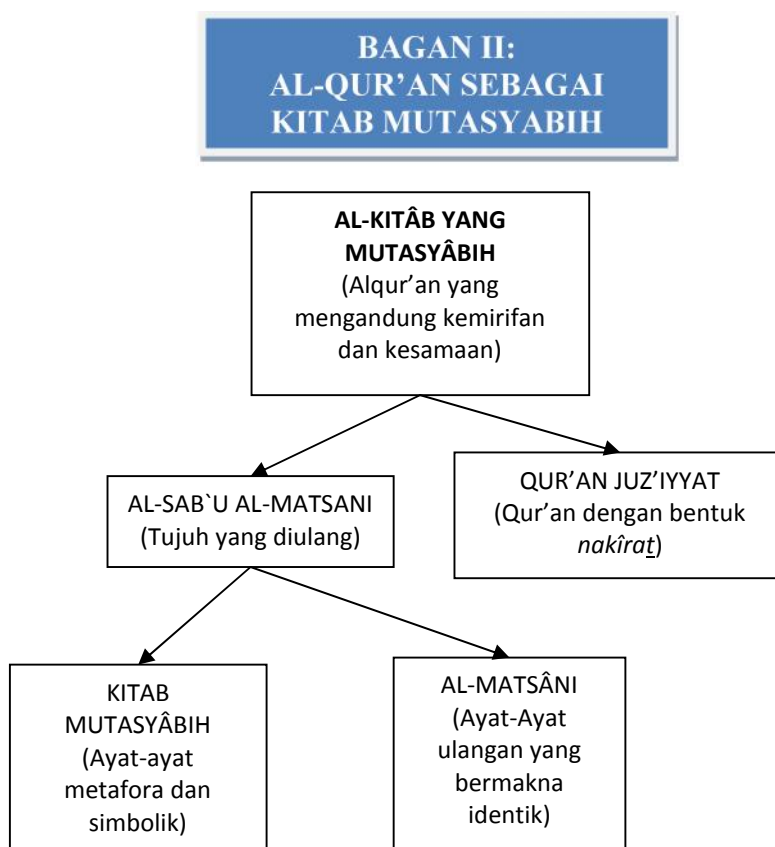
Kecerdasannya terbukti dengan mendapatkan beasiswa dari pemerintah Syiria ke Moskow, Rusia untuk melanjutkan kuliah di bidang Teknik Sipil (*al-handasah al-madaniyyah*) pada Maret 1957. Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun mulai 1959 hingga berhasil meraih gelar Diploma (S1) pada tahun 1964. Kemudian kembali ke negara asalnya mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus hingga tahun 1965. Dalam waktu yang tidak lama, Universitas Damaskus mengutusnya ke Dublin Irlandia tepatnya di *Ireland National University (al-Jami'ah al-Qaumiyah al-Irilandiyah)* guna melanjutkan studinya pada jenjang Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi *(Mikanika Turbat wa Asasat).* Pada tahun 1969, Syahrûr meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, tahun 1972, beliau behasil menyelesaikan program Doktoralnya. Pada tahun yang sama ia diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi *(Mikanika at-Turbât wa al-Mansya'ât al-Ardhiyyah).* Perlu diketahui Syahrur tidak bergabung dengan institusi Islam manapun, dan ia juga tidak pernah menempuh pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu ke-Islaman.

Dari karya yang pernah ditulisnya diantaranya, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān–Qirā'ah Mu'āshirah* (1990)*, Al-Daulah wa al-Mujtama'*(1994)*, Al-Islām wa al-Īmān–Manzhūmah al-Qiyam-*(1996)*, Nahw Ushūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmy* (2000), dan *Tajfif Manābi' al-Irhāb* (2008). Dari beberapa karyanya tersebut yang paling mendapatkan perhatian yakni *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān –Qirā'ah Mu'āshirah* (Tela'ah Kontemporer Al Kitab dan Al-Quran) dan *Nahw Ushūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmy* (Metodologi Fiqih Islam Kontemporer). Karya monumentalnya, *Al Kitab wa Al Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* (Tela'ah Kontemporer Al Kitab dan Al-Quran) merupakan karya terbesarnya. Namun tulisannya ini sudah dibantah 15 buku pada waktu singkat setelah terbitnya di Damaskus pada tahun 90-an.

Sebenarnya, melihat latar belakang pendidikan Syahrur seperti dijelaskan sebelumnya, menunjukan bahwa Syahrur bukan seorang *mufassir* (pakar tafsir), ahli fikih dan ushul fikih, ataupun bahasa. Meskipun demikian, ia sering melibatkan dirinya dalam isu-isu liberalisasi syari'at dan dekonstruksi tafsir al-Qur'an. Beberapa hukum Islam dan kaidah ilmu tafsir

dan ushul fikih didekonstruksinya dengan berbekal ilmu teknik dan mengandalkan asal-usul keArabannya. Latar belakang lingkungan, baik pendidikan dan pergaulannya, juga mempengaruhi cara berpikir dalam karya-karyanya.

B. Pemikirannya tentang Substansi Al-Qur'an

Berikut ini penulis menyusun bagan yang didasarkan pada pemahaman Muhammad Syahrur tentang Al-Qur'an yang mengandung *mutasyâbih* yakni sebagai berikut:[2] (Lihat: Bagan II: Al-Qur'an sebagai kitab mutasyabih).

[2] Lihat: Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.73.

Ketika Al-Qur'an dikhususkan dalam bentuk *ma'rifat* maka yang dituju adalah makna Al-Qur'an secara utuh (*al-ma'nâ nafsahu*). Sedangkan ketika dinyatakan dalam bentuk *nakîrat* (umum), dapat memungkinkan bermakna "bagian dari Al-Qur'an". Karena Al-Qur'an secara utuh (*nafs Al-qur'ân*) diturunkan pada bulan Ramadhan.

Al-Qur'an seluruhnya adalah *mutasyâbih*, berdasarkan dalil dalam Q.S. Yŭnus:36. *"Dan kebanyakan mereka itu tidak mengikuti sesuatu kecuali asumsi atau prasangka. Padahal asumsi itu pasti membutuhkan beberapa kebenaran tentang sesuatu…". "Dan tidaklah kondisi Al-Qur'an ini dibuat oleh selain Allah. Tetapi Al-Qur'an ini membenarkan aturan dari kitab sebelumnya serta memerinci aturan dari kitab itu..".* (Yŭnus/10:37). *"Tetapi mereka berdusta tentang sesuatu yang tak mereka kuasai, ilmunya. Bahkan takwil atau penjelasan tentang ayat itu tidak dapat mereka peroleh. Hal itu karena mereka berdusta, dan selanjutnya perhatikan secara seksama bagaimana akibat atau proses akhir dari orang-orang zalim."* (Yŭnus/10:39).[3]

Dari ayat tersebut, kita dapat menyatakan bahwa konteks ayat (*siyaq al-âyât*) berbicara tentang Al-Qur'an, dan Al-Qur'an mengandung berbagai pengetahuan yang belum dikuasai. Juga takwil Al-Qur'an ~sebagai sarana untuk mengetahui pengetahuan Al-Qur'an~ tidak akan didapatkan, karena perbuatan dusta dan zalim tersebut. Juga dari Q.S. Alu Imrân/3:7 dapat dipahami bahwa takwil adalah untuk ayat *mutasyâbih* saja.[4]

Adapun jika kita memperhatikan tentang substansi Al-Qur'an (*muhtawayât al-Qur'ân*), maka dapat diperlihatkan bahwasanya ia tersusun pada dua objek utama:[5]

a. *al-Juz` u al-Tsâbit* (Bagian ayat yang konstan); merupakan aturan umum (*qawânîn al-'âmmat*) yang tersusun bagi eksistensi realitas (*al-wujŭd*) secara menyeluruh dari mulai penciptaan alam (Big Bang Pertama) ~yang di

[3] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.73-74

[4] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.74

[5] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.74

dalamnya terdapat aturan evolusi (*qawânîn al-tathawwur*) bahwa "kematian adalah pasti" dan "perubahan hukum kejadian" (*taghayyur al-shairŭrat*) berupa "adanya kemirifan dalam eksistensi makhluk" (*al-tasbîh*)- hingga adanya waktu kiamat (*al-sâ'at*) dan ditiupnya sangkakala dan kebangkitan seluruh makhluk, serta surga dan neraka.

Bagian ayat yang konstan ini adalah tidak berubah karena siapapun, yakni ia bukan tempat bagi posisi doa manusia (*manâth al-du'â*), karena seluruh doa penduduk bumi dan para nabi untuk merubah eksistensi ayat ini tidak akan dapat merubahnya. Bagian ayat umum ini adalah aplikasi dari ungkapan Q.S. al-Kahfi/9:27:

وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَداً (٢٧)

Artinya:*... tidak ada (seorangpun) yang dapat merobah kalimat-kalimat-Nya....*(Q.S. al-Kahfi/18:27).

"Kalimatullah" merupakan bentuk wujud, yakni bentuk sesuatu (*al-asyyâ'u*). Di dalam *Lawhi al-mahfŭdz* terdapat ketentuan umum yang mengendalikan realitas (*al-wujŭd*), dan ketentuan ini tidak dapat digantikan oleh makhluk manapun. Adapun proses adanya kemirifan (*al-tasyâbuh*) pada aturan umum ini, maka hal ini dapat disandarkan kepada filsafat, yang merupakan induk ilmu. Yakni pengetahuan manusia tentang ketentuan umum yang menyusun realitas itu.

b. *al-Juz'u al-Mutaghayyir* (Bagian ayat yang Luwes dan fleksibel);

Bagian ayat ini diambil dari *"Imâm Mubîn"* (Induk yang menjelaskan, baca; "ayat-ayat inti"), sebagaimana pernyataan dalam Q.S. Yâsîn/36:12:

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (١٢)

Artinya: *"Sesungguhnya Kami menghidupkan orang-orang mati dan Kami menuliskan apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka tinggalkan. Sebab segala sesuatu telah Kami kumpulkan dalam Kitab Induk yang nyata (Lawh al-mahfuzh)."*

Kandungan *"Imam Mubîn"* ini mengandung dua sisi:

Pertama, fenomena dan aturan alam yang tidak berlaku secara menyeluruh (*al-juz'iyyat*); seperti perobahan bertiupnya angin, perbedaan warna ras manusia, kehebatan laki-laki dan wanita, fenomena gempa, dan angin topan. Ini semua dapat menerima berbagai perubahan (*al-tashrîf*) dan tidak tertulis

sejak dahulu (*salafan ghaira qadîmatin*) untuk manusia manapun. Berbeda dengan contoh aturan umum yang telah ada di *Lawh̲ al-Mah̲fûzh* yang menyatakan bahwa "kematian adalah pasti", tetapi fenomena *juz'iyyat̲* dalam alam ini, memungkinkan untuk diijinkannya realitas panjang umur dan realitas pendek umur yang bukan berarti melalaikan adanya kematian.

Fenomena alam yang *juz'iyyat̲* ini dapat disandarkan kepada Q.S. Jatsiyyah/45:6 dan al-Rŭm/30:22:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (٢٢)

Adapun "ayat-ayat Allâh" dikhususkan untuk fenomena alam, tetapi deskripsi fenomena alam ini terdapat juga pada istilah *"imam mubîn"* seperti di dalam Q.S. al-An'âm/6:59.[6] Pada istilah kedua ini, mengandung adanya perubahan, yakni posisi masuknya nilai-nilai Ketuhanan sesuai dengan hukum alam (*nawâmîs al-kawniyyat̲*) yang juga telah ditetapkan Tuhan. Maka disinilah fungsi kedudukan do'a, karena segala sesuatu di bidang ini tidak memiliki hubungan dengan *Lawh̲ al-Mah̲fûzh*. Tetapi bidang ini hanya merupakan peristiwa tidak menyeluruh (*juz'iyyat̲*) pada fenomena alam. Sebab kalau tidak demikian maka tidak ada makna pada hadits nabi saw: "Do'a adalah otaknya ibadah" dan hadits lain: "Tidak ada yang dapat mengembalikan ketentuan Tuhan kecuali dengan do'a". Bidang ini juga merupakan tempatnya ilmu pengetahuan, seperti kedokteran, astronomi, fisika, dan kimia, kecuali filsafat dan sejarah. Maka adanya kemirifan (*al-tasyâbuh*) pada ayat-ayat *"kitâb al-mubîn"* dengan "ayat-ayat Allah" adalah disandarkan kepada keberdahuluan "pengetahuan manusia" dengan "peristiwa dan fenomena alam", dan hal ini sesuai dengan Q.S. Alu Imrân/3:37[7] dan Maryam/19:35.[8]

---

[6] وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (٥٩)

[7] فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٣٧)

[8] مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٣٥)

Kedua, Kerja Manusia yang berkesadaran (*af'âlu al-insân al-wa'iyyat*);[9] Yaitu, yang disebut dengan kisah atau cerita faktual (*al-qashash*). Di dalam al-Kitâb memberikan penguatan bahwa cerita faktual termasuk bagian dari Al-Qur'an, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Yŭsuf/12:3.[10]

Di dalam Q.S. Yâsîn/36:12,[11] dapat dipahami bahwa peristiwa terpadu (yang saling berkaitan) di dalam Al-Qur'an dapat menjadikan kita mengikuti perkembangan sejarah kemanusiaan dan perkembangan pengetahuan tentang kenabian dan proses penetapan hukum (*al-tasyri'*) di dalam Risâlah kenabian. Yakni bagaimana interaksi manusia dan aturan umum Al-Qur'an tentang realitas dan aturan-aturan lain yang tidak berlaku secara umum (*al-juz'iyy*).

Kisah atau cerita faktual dalam Al-Qur'an adalah bagian dari Al-Qur'an. Lihat misalnya Q.S. Hŭd/11:49 yang menunjukan bahwa cerita itu pada mulanya tidak diketahui oleh Nabi saw yang Allah swt wahyukan kepadanya. Kisah ini juga dapat menjadi kategori *"al-kitâb al-mubîn"* . Kenapa Kisah dimasukan ke dalam kategori *"al-kitâb al-mubîn"* dan "fenomena alam" masuk pada kategori *"kitâb mubîn"*.? Sebab pertama adalah keduanya diwahyukan dari *"al-imâm al-mubîn,* bukan dari *Lawh al-Mahfŭzh.* Sebab kedua, bahwasanya kisah itu, memberikan tempat-tempat yang saling menyempurnakan dan dipilih agar kita mengikuti perkembangan sejarah kemanusiaan. Maka disebutlah sebagai "kisah terbaik" (*ahsan al-qashash*), lalu disebut sebagai *"al-kitâb al-mubîn"* (dalam bentuk makrifat; khusus). Sedangkan peristiwa dan fenomena alam yang disebutkan dalam berbagai ayat dinamakan dengan *"kitâb mubîn"* (dalam bentuk nakirah; umum).

Adapun kemirifan dalam kisah Al-Qur'an disandarkan kepada perkembangan pengetahuan kemanusiaan menuju sejarah kemanusiaan. manakala pengetahuan kemanusiaan bertambah, maka akan menguatkan

---

[9] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.75-76

[10] نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ (٣)

[11] إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (١٢)

takwil ayat-ayat kisah dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, Al-Qur'an yang merupakan "kitab mutasyâbih", tersusun dalam dua hal pokok:[12]

[1] Aturan Umum (*al-Qanŭn al-`âm*); Kalimat atau kata-kata Allah swt yang Qadîm itu tidak akan bisa digantikan dan dapat disebut sebagai "nilai tambah". Karena Al-Qur'an dapat memiliki otoritas sempurna dan otoritas itu tidak bisa digantikan secara mutlak.

[2] Aturan Khusus pada bidang tertentu (*al-Qanŭn al-Khâsh al-Juz`iyy*); Aturan ini berlaku pada peristiwa dan fenomena alam tertentu. Termasuk pada aktivitas manusia. Oleh karena itu, dikategorikan ke dalam istilah *"imam mubîn"* (dengan bentuk nakirah, umum). Karena pada aspek ini, aktivitas manusia, do'a, dan pengetahuan memiliki tempat. Tetapi dengan tetap tidak mengabaikan "Aturan Umum" dimaksud, bahkan itu semua untuk mengaplikasikan « Aturan Umum » tersebut. Sesuai dengan Firman-Nya: *"wa idza qadlâ amran an yaqŭla lahŭ kun fayakŭn"*. Pada ayat tersebut, terdapat kehendak Allah yang bersifat kondisional (*zharfiyyat*).

Sesungguhnya kemukjizatan ada pada Al-Qur'an tidak pada *"Umm al-Kitâb"*, karena *Umm al-Kitâb* adalah bentuk atau kerangka umum (*dzât*). Sebab tidak mungkin, kita melihat pada ayat-ayat hukum suatu ungkapan: "Allah berfirman", tetapi kita dapat melihat pada ayat-ayat hukum, beberapa bentuk (*shighat*) berikut:

- *Shighat `Amr* (Bentuk perintah); an-Nahl/16:90
- *Shighat Nahyi* (Bentuk larangan); al-Isrâ'/17:23
- *Shighat Farîdlat* dan *Kataba* (bentuk kewajiban); al-Tahrîm:2, al-Baqârah/2:83.
- *Shighat Washaya* (Bentuk Wasiat); an-Nisâ/4:11.

Maksudnya adalah bahwa kita tidak boleh memutlakan ungkapan "Allah berfirman.." pada konteks hukum, tetapi kita dapat menyatakannya dengan "Allah memerintahkan kepada kita melaksanakan shalat", dan sebagainya. Sebab jika kita menyatakan: "Allah berfirman, shalatlah kamu sekalian", sementara ada manusia yang tidak shalat itu dapat berarti bahwa firman Allah tidak terlaksana. Hal ini berarti, bertentangan dengan pernyataan

[12] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.77-80

Allah: "firman Allah itu pasti (*al-Haqq*)". Adapun pernyataan kita pada setiap ayat dengan ungkapan: "Allah berfirman..", maka ini hanyalah bentuk majazî yang menjadi bentuk kebahasaan bagi seluruh kandungan *"al-kitâb"* yang diturunkan dari Tuhan semesta alam. Maka kalimat: "*qŭlŭ hithatun naghfir lakum khathâyâkum.."* adalah kalimat perintah bukan pernyataan (*al-qawl*). Kalimat ini hendak menjelaskan bahwa kalimat perintah dapat saja ditaati atau tidak.

Dari pemahaman tersebut, kita dapat menyatakan bahwa *Kalimâtullah* itu pasti terlaksana dan tidak tempat untuk menggantikannya dan tidak ada pilihan bagi kita untuk melaksanakan atau tidak melaksanakannya. Karena Kalimatullah adalah bentuk realitas dan hukum alam universal serta peristiwa tertentu yang telah terjadi. Oleh karena Q.S. al-Kahfi/18:27 menyatakan:

وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَداً (٢٧)

Selanjutnya telah dinyatakan terdahulu bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dan *al-Sab'u al-Matsânî* keduanya termasuk ayat-ayat *mutasyâbihât*. Ayat ini menggambarkan kenabian beserta ayat-ayat lain yang merinci *al-Kitâb*. Lalu dimanakah letak atau posisi Al-Qur'an? Bahwasanya Al-Qur'an berasal dari lafal "*qarana*" (secara bahasa bermakna: "menyertai). Yakni, karena Al-Qur'an mengumpulkan "bahagian yang konstan" dari hukum alam yang diciptakan di *Lawh al-Mahfŭzh* dengan "bahagian yang selalu berubah" yang berada di *al-Imâm al-Mubîn.*

Oleh karena itu, maka Al-Qur'an mengandung dua objek, yaitu:[13]

[1] Bahagian yang Konstan (*al-Juz'u al-Tsâbit*); Disini terdapat Aturan Umum (*al-Qânŭn al-'âm*) tentang realitas materi yang dualisme. Ini menggambarkan dialektika (*jadal*) bentuk sesuatu yang terus menerus destruktif dengan bentuk pasangan yang harmonis (*talâum al-zawjain*). Ini merupakan perkembangan dan perubahan proses kepada "tiang yang teguh" atau tulang punggung (*al'amŭd al-faqraya*) dari aturan ini. Dapat tergambar

[13] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî' wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.80

dalam proses "Big Bang pertama" (*al-infijâr al-kawnî al-awwal; Ledakan ketika terjadinya alam semesta*) dengan "hukum Singularitas" (*qawânîn al-tathawwur; alam semesta berekspansi*) hingga hari kiamat. Aturan ini tidak memberikan tempat bagi do'a manusia, dan tidak mungkin merubahnya. Inilah yang dinyatakan Al-Qur'an: *"kalâmullâh al-qadîm"* (Pernyataan Allah yang sejak dahulu sebelum terjadinya alam semesta). Yang menjadi inti dan bentuk realitas materi, sebagaimana telah Allah swt nyatakan "*lâ mubaddila li kalimâtihi"* (tidak ada yang dapat menggantikan kalimat Allah). Bahagian ini adalah tempatnya filsafat, yang merupakan induk ilmu pengetahuan.
[2] Bahagian yang selalu berubah (*al-Juz'u al-mutaghayyir*). Bagian ini diwahyukan dari *"Imâm Mubîn".* Di dalam Q.S. Yâsîn/36 :12, disebutkan:

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (١٢)

Bahagian ini mencakup dua hal, yaitu :[14]
Pertama, Bahagian yang berkaitan dengan peristiwa dan fenomena alam. Dinamai juga dengan "*Âyâtullah*". Bagian ini adalah tempatnya pengetahuan manusia tentang fisik alam (*al-thabi'at; fisika*), dan merupakan tempat perubahan dari Allah dan manusia. Ia memberikan tempat bagi doa, karena tidak tetap. Walaupun tidak akan keluar dari Aturan Umum (*al-Qânŭn al-'Âm*), seperti bibit laki-laki dan wanita, bertiupnya angin, hujan, kesehatan, sakit, rizki. Itu semua adalah Kalâmullah yang terjadi atau kehendak Allah yang kondisional (*al-zharfiyyat*). Allah berfirman dalam Q.S. Maryam/19 :35:

مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٣٥)

Kedua, Peristiwa sejarah manusia yang telah terjadi. Inilah dinamai dengan "Kisah" atau cerita faktual, yang termasuk ke dalam kategori *"al-kitâb al-mubîn".* Di dalamnya terdapat garis perkembangan sejarah manusia dengan "Kenabian" dan "Risalah". Sejarah kemanusiaan yang berkesadaran merupakan pengetahuan dan proses penetapan hukum (*tasyrî*) Dapat

[14] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.81

diambil kesimpulan dari hal tersebut yaitu kesimpulan materi dan hubungan peradaban kemanusiaan. Karena manusia membutuhkan akumulasi pengetahuan (*tarakum ma'rifi*) sehingga menghasilkan lompatan penetapan hukum.

C. Posisi Al-Qur'an terhadap kenabian

Bayyinât atau ayat yang menjelaskan adalah petunjuk empirik yang dapat diterima secara lahir dan bathin. *Bayyinât* berarti mengajukan argumentasi bersama bukti dan petunjuk empirik. Argumentasi Allah adalah pencapaian manusia kepada pesan hukum dan memperkuat pesan ini bersama petunjuk empirik. Semisal nabi Musa as mendapatkan Tawrat dari Allah, yang diperkuat dengan penjelasan eksternal.[15] Tawrot juga datang selaras dengan bumisasi ilmu pengetahuan (*al-ardliyyat al-ma'rifiyyat*) saat itu. Yakni selaras dengan proses kesadaran manusia semenjak tiga ribu tahun. Allah memberikan juga kepada nabi Musa as disamping Tawrat, juga al-Kitâb dan al-Furqân.[16] Terdapat sembilan *bayyinât* yang menjadi petunjuk kebenaran Musa. Kesembilan tanda itu adalah tongkat, tangan yang memancar cahaya, belalang, kutu, angin topan, katak, darah, terbelahnya laut merah, dan kotoran.[17]

Tetapi Allah swt menamai ayat Al-Qur'an hanya merupakan ayat *bayyinât*.[18] Ayat bayyinât ini adalah hakikat (kebenaran).[19] Seluruh ayat Al-Qur'an adalah *bayyinât*. Disini terjadi penggabungan ayat *bayyinât* dengan kenabian Muhammad.[20] Kenabian Muhammad adalah aturan hakikat objek realitas sejarah dan keesaan Tuhan.[21] Ayat bayyinât dinamakan demikian,

---

[15] Lihat: Q.S. al-Isrâ/17:101-102

[16] al-baqârah/2:53

[17] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.82

[18] Q.S. Yŭnus/10:15

[19] Q.S. al-Ahqâf/46:7

[20] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.84

[21] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.84

karena penjelasannya berguna untuk memunculkan kesadaran kemanusiaan, sehingga ia menerima pandangan bathin (*al-ibshâr*) atau rasionalisasi. Menerima *al-ibshâr* berarti melakukan takwil ayat pamungkas (*al-âyât al-nihâî*). Yakni mengalihkan ayat dari ilmu informatif (*'ilmu ikhbarî*) kepada ilmu nalar (*'ilmu al-nazharî*) untuk memperkuat ilmu empirik (*'ilmu hissî*). Inilah yang dilupakan umat Islam dalam melakukan ketentuan takwil. Maka takwil ayat Al-Qur'an adalah menselaraskan (*muthâbaqât*) ayat dengan hakikat objektif. Yakni menselaraskan ayat dengan akal dan kesimpulan aturan dasar (*qanŭn mujarrad*), yang sebelumnya telah menerima hakikat objektif. Dahulu proses ini telah tertutup akibat muculnya filsafat sufi ke dalam takwil Al-Qur'an, sehingga merubah akidah Islam kepada pemikiran takhayul asumtif.[22]

"*Äyât bayyinât* " yang diturunkan kepada Musa as adalah *al-ibshâr* demikian juga ayat Al-Qur'an.[23] Tetapi pada Q.S. an-Nŭr/24, bukan seluruhnya menjadi ayat bayyinât tetapi hanya sebagiannya saja. Ayat selain ayat bayyinât ini adalah ayat muhkamât atau ayat yang memerinci Al-Qur'an.[24]

Al-Qur'an adalah *al-âyât al-bayyinât* [25] dan diwaktu yang sama ia adalah kenabian Muhammad saw, karena seluruh ayat Al-Qur'an adalah berita tentang hakikat (kebenaran), yakni al-ibshâr. Seluruh ayat Al-Qur'an adalah mutasyâbihât[26] -karena itu ia menerima takwil bukan tafsir-, disamping Al-Qur'an merupakan *al-sab'u al-matsanî* yang mengandung mutlak dalam substansi dan nisbi dalam pemahaman. Kenisbian ini bisa bersifat filsafat, ilmiah, histories, atau dasar-dasarnya (*mujarradat*).[27]

---

[22] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî' wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.85

[23] Q.S. al-An'am/6:104, al-A'râf/7: 203-204, an-Nŭr/24:1.

[24] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî' wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.86

[25] Q.S. al-Syu'arâ'/26:2

[26] Q.S. Yŭnus/10:39

[27] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî' wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.87

Kenabian Muhammad adalah Al-Qur'an, *al-sab'u al-matsanî*, dan *tafshîl al-kitâb*. Sedangkan risalahnya adalah *umm al-kitâb* yang menjadi "hukum-hukum Al-Qur'an".[28]

D. Teori Penafsiran: *Theory of limit* (teori batas)

Menurut Syahrur, teori *hudûd* (batas) merupakan konsep penting yang dapat menjawab tantangan zaman kontemporer. Teori ini, didasarkan pada dua konsep yaitu: "konsep lurus" (*al-istiqâmat*) dan "konsep lentur yang dapat berbelok" (*al-hanîfiyat*).[29] Kedua konsep itu dapat berdialektika, yang dapat memungkinkan munculnya ratusan juta kemungkinan (*ihtimâlât*) ijtihad dalam pensyariatan Islam hingga akhir zaman. Agar dapat memungkinkan terjadinya kelenturan hukum atau berkelok-kelok dalam hasil ijtihad, maka harus ada standar yang lurus (*al-istiqâmat*). [30] Teori batas tersebut, terbagi kepada beberapa bentuk, yaitu:

1. Teori batas minimal (*al-hadd al-adnâ*); adapun contoh aplikatifnya adalah: pemahaman terhadap Q.S. an-Nisâ/4:22-23,[31] pada ayat ini diungkap tentang batas minimal tentang wanita yang haram dinikahi.

---

[28] Muhammad Shahrür; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî' wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.87

[29] Muhammad Shahrür; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî' wa al-nasyr, 2000), cet.6, h. 447

[30] Muhammad Shahrür; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî' wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.449

[31] Artinya: *022 " Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh)." 023. "Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".*

Pengharaman tersebut, tidak boleh diminimalisir atau dikurangi lagi. Akan tetapi masih dimungkinkan berijtihad untuk menambahinya (memaksimalkan hukum). Hal itu, karena pengharaman kawin -sekalipun pada dasarnya adalah halal- dengan anak paman atau anak bibi dengan beberapa pertimbangan seperti pertimbangan kedokteran yang menjelaskan jeleknya keturunan akibat perkawinan dekat ini, atau pertimbangan ekonomi yang mengakibatkan tidak bisa meratanya distribusi kekayaan.[32] Contoh lain: pengharaman bangkai, darah, dan daging babi seperti yang disebutkan dalam Q.S. al-Mâidah/5:3,[33] dan al-An'âm/6: 145 [34]. Pada ayat ini disebutkan tentang, adanya kebolehan melanggar batas minimal bila hal itu dalam kondisi darurat.[35]

2. Teori batas maksimal (*al-hadd al-a'lâ*); seperti pada kasus pemotongan tangan bagi pencuri, seperti tersebut dalam Q.S. al-Mâidah/5:38.[36] Pada

---

[32] Muhammad Shahrûr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.453-454

[33] Artinya: *003. "Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu ni`mat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barangsiapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".*

[34] Artinya: *145. "Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi --karena sesungguhnya semua itu kotor-- atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*

[35] Muhammad Shahrûr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.454-455.

[36] Artinya: *038." Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."*

ayat ini, terdapat batasan maksimal hukuman tertinggi bagi pencuri yaitu dipotong tangan. Karena itu, seorang hakim atau mufti, dapat berijtihad untuk menghukum dengan hukuman dibawah "potong tangan" -sebagaimana tersebut dalam ayat. Pertimbangan kebolehan mencari alternative hukuman bagi pencuri, bahkan sampai pada derajat pengampunan, adalah berdasar kondisi real objektif saat terjadinya pencurian.[37] Namun bila kasus pencurian itu sangat besar, seperti pencurian dokumen rahasia suatu Negara kemudian dijual ke Negara lain, atau pencurian harta dengan bentuk pemaksaan dan kekerasan, atau pencurian harta Negara yang berakibat penghancuran ekonomi Negara, atau juga penyebaran barang-barang terlarang yang menyebabkan rusaknya generasi bangsa atau bentuk penghancuran bangunan-bangunan vital Negara seperti rumah sakit. Dalam kasus-kasus ini, solusi penghukumannya adalah seperti yang tercantum dalam Q.S. al-Mâidah/5:33,[38] berupa hukuman dengan dibunuh, dan disalib serta diasingkan.[39] Contoh lain: kasus pembunuhan seperti pada Q.S. al-Isrâ/17:33,[40] dan al-Baqârah/2:178.[41] Pada ayat ini, hukuman tertinggi

---

[37] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.455

[38] Artinya:*" 033. Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar."*

[39] Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.455-456

[40] Artinya:*"033. Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan."*

[41] Artinya: *"178. Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema`afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema`afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma`af) membayar (diat) kepada yang memberi ma`af dengan cara yang*

adalah hukuman mati bagi pembunuhan terhadap orang yang *tidak haq* (yang disengaja atau direncanakan). Maka seorang hakim atau mufti hendaknya bisa memahami kapan batas maksimal hukuman mati bagi pembunuh, dan kapan pembunuhan yang tidak berhak dihukum seperti pada kasus pembunuhan yang tidak disengaja atau dalam rangka membela diri. Demikian juga kasus pembunuhan tidak disengaja ini ada peluang untuk memaafkan bagi si pembunuh oleh keluarga terbunuh tanpa harus ganti membunuh si pembunuh.[42]

3. Teori batas maksimal dan minimal secara bersamaan (*al-hadd al-a'lâ wa had al-adnâ ma'an*); contoh dalam masalah pewarisan, yang sesuai dengan Q.S. an-Nisâ/4:11-14.[43] Adanya bagian yang tidak sama, antara laki-laki dengan perempuan, karena adanya perbedaan dalam tanggung jawab ekonomi. Laki-laki tanggung jawab ekonominya 100 %, sementara perempuan 0 %. Dalam kondisi demikian, batas minimal bagi perempuan adalah 33,3 % dan batas maksimal bagi laki-laki adalah 66,6 %. Bila melanggar batas tersebut, seperti bagian laki-laki 75 %, dan bagian perempuan 25 %, maka hal itu sudah melanggar ketentuan (*hadd*) Allah swt. Adapun bila kita memberi bagian laki-laki 60 % dan perempuan 40 %, hal ini masih dalam koridor batasan kebolehan ketentuan Allah dan belum sampai melanggar batasan-Nya. Dalam kondisi zaman tertentu, bagian laki-laki bisa berkurang, demikian juga bagian perempuan bisa bertambah hingga batas mendekati atau bahkan sama. Hal ini tergantung pada situasi dan kondisi kehidupan yang ada.[44] Contoh lain, yang sesuai dengan Q.S. an-nisâ/4:3 adalah pada kasus

---

baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih."

[42] Syahrũr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.456-457

[43] Artinya: 011. *"Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan....."*

[44] Syahrũr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.458-459

poligami dengan batas minimal perempuan yang dinikahi adalah satu, sedang batas maksimalnya adalah empat.[45]

4. Teori batas minimal dan maksimal secara bersamaan yang berangkat dari satu titik. (*al-hadd al-a'lâ wa had al-adnâ ma'an 'alâ nuqthatin wâhidatin*); teori ini dapat berlaku bagi hukuman pezina sebagaimana termaktub dalam Q.S. an-Nûr/24:2,[46] dan pada ayat ini dapat dipahami bahwa tidak ada indikasi untuk meminimalisir atau pengurangan hukuman, karena ada ungkapan ayat:"*...dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah,..".* Dari sini dapat dipahami bahwa hukuman pezina dengan 100 kali cambukan merupakan hukuman batas maksimal dan minimal sekaligus, tanpa ada kemungkinan ditambah atau dikurangi.[47] Selanjutnya apabila hukuman pezina tersebut merupakan batas minimal dan maksimal sekaligus, maka harus ada syarat-syarat yang ketat, yaitu bila dalam perzinahannya disaksikan oleh empat orang saksi[48] dan *mulâ'anat* bagi yang telah menikah. [49]
5. Teori batas maksimal dengan mendekati garis lurus (*al-hadd al-a'lâ bi khaththin muqâribin li mustaqîm*); contoh dalam Q.S. al-Isrâ/17:32,[50] dan Q.S. 6:151, yang menunjukan adanya larangan mendekati zina, yakni

---

[45]Syahrũr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.459

[46] Artinya: 002. " *002. Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman.".*

[47] Syahrũr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.463

[48] Artinya: *004. "Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik".*

[49] Q.S. an-Nûr/24:6-10. Lihat: Syahrũr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'at Mu'âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.463.

[50] Artinya: *032. "Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk."*

tidak hanya zina. Larangan berzina merupakan batas maksimal, sedang larangan mendekati zina, adalah dilarang juga.[51]

6. Teori batas maksimal positif tertutup, tidak boleh melampauinya dan batas minimal negatif boleh melampauinya (*al-hadd al-a'lâ mûjab mughlaq lâ yajûzu tujâwizuhu wa al-hadd al-adnâ sâlib yajûzu tujâwijuhu*); teori ini dapat berlaku untuk masalah riba yang dikategorikan sebagai batas maksimal positif dan zakat dikategorikan dalam batas minimal negatif.[52]

---

[51] Q.S. an-Nûr/24:6-10. Lihat: Syahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.464

[52] Lihat: Syahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6, h.464

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Aziz Jâdû; *Sheikh Tanthawi Jawhari, dirâsah wa al-nusush* (Dâr al-ma'ârif; Kairo).

Abdul Mustaqim; *Epistemologi tafsir kontemporer: Studi komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur,* (Disertasi UIN Yogyakarta, 2007).

Abdullah bin Muhammad al-Manshûr; *Musykil al-Qur'ân*, (Dâr Ibn al-Jawziyyat: Saudi Arabia, 1426 H), cet.1.

Abdullah Dirâz; *al-nabâ'u al-'azhîm: Nazhârât jadîdat fî al-Qur'ân,* (Kuwait: Dâr al-Qalam: 1404/1984).

Abdullah Mahmud Syahatah; Manhaj al-imâm Muhammad 'Abdŭh fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, (Kairo:Majlis al-a'la li ri'ayat al-funun wa al-adab wa al-'ulum al-ijtima'iyyat: 1963/1382).

Afif Muhammad; *Studi tentang corak pemikiran teologis Sayyid Qutb,* (Disertasi: Pasca IAIN Jakarta, 1996).

Ahmad Khan, *On the mode and nature of prophetic revelation,* Tr. C.W. Troll, SAA, h. 280-284.

Ahmad Khan; " *'Aqîdah* (I, II)", Tr.C.W. Troll, Sayyid Ahmad Khan.

Ahmad Khan; *Fifteen principles submitted by Sayyid Ahmad Khan to the Ulama of Shanpur,* Tr. C.W. Troll, SAA.

Ahmad Khan; *My belief in God,* (Tr. C.W. Troll, SAA,).

Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânî li al-Qur'ân al-karîm,* juz 1, Dâr al-ma'ârif, cet.7, Kairo, 1397/1977.

Ali Al-Ausi; *al-Thabathaba'i wa manhajuh fi tafsirihi al-Mizan,* (Mu'awaniyah al-Ri'asah li al-'alaqat al-dauliyah, Iran, 1985).

Ali Rahema; *Para perintis jalan baru Islam,* (Bandung: Mizan: 1995), cet.1.

Al-Imâm Badruddin Muhammad bin Abdillah al-Zarkasyî (745-794 H); *al-Burhân fî ʻulûm al-Qurʾân,* (Kairo; Dâr al-Hadîts, 2006/1427), ditahkik oleh: Abu al-Fadhl al-Dimyâthî, jilid.1.

Amin al-Khuli; *manâhij tajdîd fî al-naẖwi wa al-balâghaṯ wa al-tafsîr wa al-adab,* (Mesir: Haiat Mishriyyah:al-ammah li al-kitâb.

Amina Wadud; *"Qur'an And Woman : Rereading the sacred textfrom a woman's perspective"*, Oxford University Press, New York, 1999.

Andi Rosadisastra; *Membaca Konsep Muẖkam Dalam Ranah Tafsir Al-Qurʾân: Upaya Fungsionalisasi makna muẖkam sebagai makna substantif Al-Qurʾân,* (Jurnal Substantia: Fakultas Ushuluddin, IAIN Ar-Raniry), vol.10, no.2, oktober 2009.

Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir Ayat sains dan sosial,* (Jakarta: Amzah Bumi Aksara: 2007), cet.1.

Anthony John: *Bebaskan kaumku: Refleksi Sayyid Qutb pada kisah nabi Musa dalam Al-Qur'an,* (Jurnal al-hikmah: Jakarta: 1995), vol.VI, no.15.

Anwar Fuâd Abu Khazâm; *Muʾjam al-mushthalaẖât al-shŭfiyyaṯ mustakhraj min ummahât al-kutub al-yanbŭʾiy,* (Beirut; Maktabaṯ Lubnan Nâsyirŭn, 1994), cet.1.

Aziz Ahmad; *Islamic modernism in India and Pakistan,* London, Oxpord Univ. Press, 1967.

Az-Zarkasyî; *al-Burhân fî ʾulŭm Al-Qur'ân,* (Beirut, Mansyŭrât al-maktabaṯ al-ʻashriyyaṯ, 1972), jilid 2.

Baljon. J.M.S. "*the reforms and religious ideas of sir sayyid Ahmad Khan,* Leiden, E.J. Brill, 1949.

David Sagiv; *Islam otensitas liberalism,* (Yogyakarta: LKiS: 1997).

DEPAG RI; *Ensiklopedi Islam di Indonesia,* (CV. Anda Utama; Jakarta), 1992.

Fahd Ibn Abdurrahman Ibn Sulaiman al-Rumi; *Manhaj al-ʻaqliyyah al-haditsah fî tafsîr,* (Riyad: Muassasat al-Risâlah, 1981), jilid1.

Fazlurrahman; *Islam dan Modernitas tentang Transformasi intelektual*, (Penerbit Pustaka; ITB; bandung, 1405/1985), cet.1.

Fazlurrahman; *Metode dan alternative neomodernisme Islam,* (Mizan, Bandung, 1994), cet.6, terjemah : Taufik Adnan Amal dan Samsu Rijal Panggabean.

Fuad Hassan dan Koentjaraningrat; Beberapa asas Metodologi Ilmiah, dalam: *Metode-metode Penelitian masyarakat*, ed. Koentjaraningrat, (Jakarta, Gramedia, 1977).

Harun Nasution; Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah, (Jakarta:UI Press: 1987), cet.1.

Hasan Hanafi; *Apa arti Kiri Islam: antara Modernisme dan pos-modernisme,* (Yogyakarta: LKiS: 1993).

Ibnu Manzhŭr; *Lisân al-'Arab,* (Kairo, Dâr al-Ma'ârif, tt), jilid.2.

Ibnu Taymiyyah Taqiyuddin Ahmad bin Abdul Halim (661-728 H); *Muqaddimah fî ushûl al-tafsîr,* (Dâr al-Qur'ân al-karîm; Kuwait, 1971/1391), ditahkik oleh: Adnan Zarzuri, cet.1.

Ibnu Taymiyyah Taqiyuddin Ahmad bin Abdul Halim (661-728 H); *Muqaddimah fî ushûl al-tafsîr.*

Ibrahim. M. Abu Rabi; *Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab World,* (New York: State University of New York Press), 1996.

Ignaz Goldziher; *Madzâhib al-tafsîr al-islâmî*, (Maktabah al-khanajî : Mesir, 1955/1374 H), penerjemah : Abdul Halim al-Najjâr.

Islahudin; *Teori al-waẖdaẖ al-mawdhûi'yyah li al-Qur'ân alkarîm dalam penafsiran Sa'id Hawwa,* (Tesis UIN Jakarta: 2008).

Issa J. Boullata: *Modern Qur'anic exegesis: A Study of Bint al-Shâti's Method,* (The Muslim World: USA: 1974), vol.LXIV, no.4.

J.J.G. Jansen; *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, (Tiara Wacana Yogya; Yogyakarta), judul asli: The interpretation of the Koran in Modern Egypt, terj oleh: Hairussalim dan Syarif Hidayatullah.

J.J.G. Jansen; *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern;* (Tiara Wacana; Yogyakarta), cet.1, 1997.

Jalaluddin Al-Suyûthi (911 H); *al-Itqân: fî `ulûm Al-Qur'ân,* (Dâr al-Fikr; Beirut), cet.3, 1951/1370, jilid. 2.

Jalaluddin Al-Suyûthi (911 H); *al-Itqân: fî 'ulûm Al-Qur'ân,* (Dâr al-Fikr; Beirut), cet.3, 1951/1370, jilid. 2.

John L Esposito (ed); *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern,* (Bandung: Mizan:2001), cet.1, vol.4.

John L Esposito (ed); *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern,* (Bandung: Mizan:2001), cet.1, vol.4.

Louis Ma'luf; Al-*Munjid fî Al-A'lâm,* (Dâr al-Masyriq; Beirut), cet. 28, 1986.

M. 'Imarah; *al-a'mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad Abduh,* (Beirut:al- Muassasat al-'Arabiyyah, 1972), jilid 1.

M. Husain Thabathaba'î; *al-Mîzân fî tafsîr al-Qur'ân,* (Beirut; Muasasah al-a'lâ, 1991).

M. Husain Thabathaba'î; *Al-Qur'ân fî al-islâm,* (Teheran; Markaz a'lâm al-Zikrâ, 1404 H).

M. Husain Thabathaba'î; *Syî`â,* (Manila; al-Hidayâ Inc, 1995), terjemah: Sayyid Husain Nasr.

M. Sidi Ritaudin; *Posisi Syari'ah dalam Negara menurut Sayyid Qutb,* (Disertasi UIN Jakarta: 2007).

M.Quraish Shihab; *Metode Penyusunan Tafsir yang berorientasi pada sastra budaya dan Kemasyarakatan,* (makalah IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1984).

M.Quraish Shihab; *Studi Kritis Tafsir al-Manar karya M.Abduh dan M.Rasyid Ridha,* (Pustaka Hidayah; Bandung, 1994), cet.1.

Mahdi Fadullah; *Titik temu Islam dan Agama: Analisa pemikiran Sayyid Qutb,* (Solo:1991).

Mahmud Syalthut; *al-islâm: 'aqîdah wa al-syarî'ah,* (Beirut; Dâr al-Fikr, 1996).

Moch. Nur Ichwan; *Meretas kesarjanaan kritis Al-Qur'an: teori hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Teraju; Jakarta, 2003), cet.1.

Muhammad bin Ali al-Maliki al-Husaini; *Zubdatu al-itqân fî 'ulûm al-Qur`ân,* (Dâr al-syurûq; Mekkah al-Mukarramah), 1983/1403).

Muhammad bin Ali al-Maliki al-Husaini; *Zubdatu al-itqân fî 'ulûm al-Qur`ân.*

Muhammad Farîd Wajdî; *Al-Mushaf Al-Mufassar*; (Matba'at Dâirat al-ma'ârif al-qarn al-Ishrîn, Kairo), 1930.

Muhammad Husain adz-Dzahabî; *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn*, (ttp;tt), cet.2, 1976/1397.

Muhammad Ismâ'îl Ibrâhîm; *Mu'jam alfâdz wa al-a'lâm al-Qur`ân,* (Beirut; Dâr al-fikr al-'arabî, 1969), jilid.2.

Muhammad Salim Abu 'Ashî; *Maqâlatâni fî al-ta'wîl : ma'âlim fî al-manhaj wa rushdi li al-inhirâf, Ibid.,* (Dâr al-Bashâir ; Kairo, 2003), cet.1.

Muhammad Shahrŭr; *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ`at Mu`âshirat* (Beirut; Syirkat al-mathbu'at li al-tawzî` wa al-nasyr, 2000), cet.6.

Munawar Chalil; *Al-Qur'an dari masa ke masa,* (Semarang ; CV. Ramadani, 1952).

Muslim Abdullah Alu Ja'far; *Atsar al-tathawwur al-fikrî al-fî al-tafsîr fî al-'ashri al-'abbâsî,* (Muassasah al-Risâlah; al-Azhar Kairo), 1396/1976.

Mustashir Mir; *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's concept of nazm in tadabbur Alqur'ân,* (USA: American Trust Publications, 1406 H/ 1986 M).

Musthafâ al-Shâwî al-Juwainî; *Manâhij fî al-tafsîr,* (mansya`atu al-ma`ârif bi al-iskandariyah, Mesir, tt).

Musthafa Muslim; *Manâhij al-mufassirîn : al-tafsîr fî 'ashri a l-shahâbah,* Dâr al-Muslim ; Riyadh, 1415), cet.1.

Musthafa Zaid; *Dirāsāt fî Tafsîr* (Kairo; D*ār al-fikr al-'arabî,* 1970).

Nasr Hamid Abu Zaid; *al-nash, al-sulthat al-haqîqat: al-fikr al-dînî baina al-irdat al-ma'rifat wa irâdat al-haimanah,* (Beirut, markaz al-tsaqafî 'Arabî, 1977), cet. 2.

Nasr Hamid Abu Zaid; *Falsafah al-takwîl; Dirâsah fî talwîl al-Qur'ân 'inda Muhyiddîn ibnu 'Arabî,* (al-markaz fi al-'Iraq, 1996), cet. 3.

Nasr Hamid Abu Zaid; *Kritik wacana agama,* (Yogyakarta: LKiS, 2003), judul asli: *naqd al-khithâb al-dīnī.*

Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhŭm al-nash:Dirâsat fî 'ulŭm Al-Qur'ân,* (Kairo, al-haiat al-mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4.

Nasr Hamid Abu Zaid; *The Textuality of The Qor'an,* dalam "Islam and Europe in past and present, (Leiden, NIAS, 1997).

Rif'at Syauqi Nawawi; *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh,* (Paramadina; Jakarta, 2002).

Sa'îd al-Nûrsî; *al-Mu'jizât al-Qur'âniyyat,* (Syirkat Sûzlar li al-nasyr; Kairo, 2004).

Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H); *al-mufassirûn: hayâtuhum wa manhajuhum,* (wizârat al-tsaqâfah al-irsyâd al-islâmî, teheran, 1373 H), cet. 1.

Shalah Abdul Fatah al-Khalidi; *Pengantar Memahami Tafsir fi Zhilalil Qur'an Sayyid Qutub,* (Era Intermedia: Solo: 2001), judul asli: madkhal ila Zhilâlil Qur'ân.

Syaikh Muhammad Abduh; *Islam, Ilmu Pengetahuan, dan Masyarakat Madani,* (Sri Gunting PT.RajaGrafindo Persada; Jakarta, 2005), judul asli: *al-Islâm dîn al-'ilmî wa al-madaniyyah,* terj. Haris Fadilah dan M.Abqory.

Syekh Muhammad Abduh; Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen, buku asli: *al-Islam wa al-Nashraniyyah ma'a al-'ilmi wa al-*

madaniyah, (Bandung:CV.Diponegoro:1978), terj: Mahyuddin Syaf, dkk.

Syekh Tanthawi Al-Jawhârî; *Al-Jawâhir fî tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, (Beirut; Dâr al-fikr, tt), juz.1,13.

Tahir al-Tanah, ed.: *Mudzakkirât al-Imâm Muhammad Abduh,* (Kairo;Dâr al-Hilal, t.th).

Taufik Adnan Amal; *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran,* (Pustaka Pelajar; Yogyakarta, 2001), cet.1.

Thameem Ushama; *Methodologies of The Qur'ânic Exegesis,* (A.S. Noordeen; Kualalumpur, 1995), cet.1.

Tim Ensiklopedia; *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta, Ichtiar Baru-Van Hoeve, jilid 4, 1983).

Tim Penulis Rosda; *Kamus Filsafat,* (Rosda Karya: Bandung: 1995), cet.1.

Toshihiko Izutsu;*Konsep-konsep etika religius dalam Al-Qur'an,* judul asli: *Ethico-religious concepts in the Qur'an,* (Tiara Wacana, Yogyakarta, 2003), cet.2.

Troll. C. W.; *Sayyid Ahmad Khan's commentary on the Holy bible,* IMA, vol.VII, 4 Nopember 1976

INDEKS

M

N

O

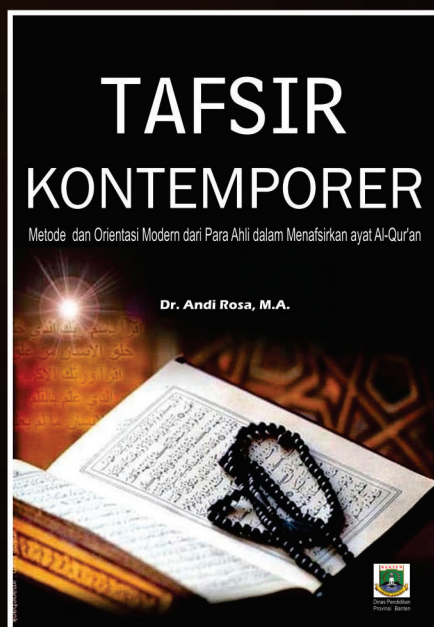
P

Q

Y

Z

BIODATA PENULIS

Andi Rosadisastra adalah Putera Dursa'i Yuliadisastra (Cirebon) dan Ibu Hj. Siti Rukiyah (Banten). Penulis adalah seorang alumni Pesantren, diantaranya PP.Al-Istiqlâliyah di Cilongok-Tangerang yang didirikan oleh KH. Dimyathi, PP.Nurul Imdad di Baranang Siang-Bogor yang didirikan oleh KH. Amad Zaini Dahlan, seorang murid kesayangan dari Prof. KH Mama Abdullah Bin Nuh (Bogor), PP Dar al-Tafsir al-Husaini di Parung -Bogor didirikan oleh KH. Husein. Teruntuk semua orang-orang yang berjasa tersebut, *al-Fâtihah.* Penulis juga Alumni LIPIA Jakarta tahun 1999 dan Fakultas Adab jurusan Sastra Arab di IAIN Jakarta dengan skripsi: *"Aghrâdl Ilqâi al-Khabar fî Lughati al-Qur'ân: Dirâsah Balâghiyah".* Pada tahun 2005 ia menyelesaikan S2 jurusan Tafsir Hadis di UIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta dengan judul tesis: "Metode Tafsir Ayat Sains dan Sosial pada Teks Al-Qur'an, kemudian 2009 melanjutkan di jurusan *Religious Studies* UIN "Sunan Gunung Djati" Bandung (masih dalam proses studi). Sekarang mengajar sebagai dosen tetap di IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten. Ia juga dapat berkorespondensi di: andi762076@yahoo.co.uk

Buku ini mengemukakan beberapa metode penafsiran para ahli tafsir modern dengan berbagai metode dan pendekatan. Penafsiran Sayyid Ahmad Khan, menggunakan argumen Kosmologis, dan Teleologis. Muhammad Abduh dikenal dengan pendekatan Rasionalitasnya. Tanthawi Jawhari dengan Tafsir Ilminya. Amin al-Khuli dikenal dengan Tafsir Bayani-nya. Nasr Hamid Abu Zaid dengan konsep Takwil dan Signifikansi-nya. Sayyid Quthub dengan Tafsir Pergerakannya. Thabathaba'i dengan penafsirannya yang mengkompromikan antara sumber Sunni dan Syi'i. Amina Wadud dikenal dengan tafsir bercorak Gender. Toshihiko Izutsu dengan Tafsir Semantik-nya. Fazlur Rahman dengan tafsir "Gerakan Ganda" nya. Muhammad Syahrur dengan "Teori Batas"-nya dalam menafsirkan ayat-ayat hukum.

ISBN 978-602-90044-3-4

Depdikbud Banten *Press*
Jl. Syekh Nawawi al-Bantani 42118
Telp/fax. (0254) 200019, 201700